Drittes Jahrbuch
der
Schopenhauer-Gesellschaft
1914

Wenn du am vollen Flusse wohnst,
Seicht schleicht er manchmal auch vorbei;
Dann, wenn du deine Wiesen schaust,
Darüber schwemmt er, es ist ein Brei.

Am klaren Tag hinab die Schiffe,
der Fischer weislich streicht hinan;
Nun starren sie am Kies u. Riffe,
das Knabenvolk ist Herr der Bahn.

Das mußt du sehn u. unterweilen
Doch immer was du willst vollziehn.
Nicht stocken darfst du, vor nicht eilen;
die Zeit sie geht gemessen hin.

Die Leute. Ist die Welt vom Ewigkeit?
Anaxagoras. Ich glaub' es. Denn zu jeder Zeit
Wo sie noch nicht gewesen,
Das wäre Schade gewesen.

Kunst u. Alterthum Bd 3, Heft 3.

A. Schopenhauer
aetatis anno
vicesimo primo.

Neutiquam habebam
capillitium rubicundum,
sed plane cinereum:
evenit hic color vitri
rubicundo superz
inductus, cinereum
exhibebat. 1856.

Drittes Jahrbuch

der

Schopenhauer-Gesellschaft.

Ausgegeben am 22. Februar 1914.

Kiel 1914.
Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft.
(Kuratorium, Kiel, Beselerallee 39.)

1856.

Drittes Jahrbuch

der

Schopenhauer-Gesellschaft.

Ausgegeben am 22. Februar 1914.

Kiel 1914.
Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft.
(Kuratorium: Kiel, Beseleralle 39.)

Kuratorium der Schopenhauer-Gesellschaft.

Paul Deussen (Kiel), Vorsitzender,

Arthur von Gwinner (Berlin), Schatzmeister,

Josef Kohler (Berlin), stellvertretender Vorsitzender.

Vorrede des Herausgebers.

Seitdem Kopernikus und Bruno den Himmel weggenommen und an seine Stelle den unendlichen Raum mit seinen Fixsternen und Planeten gesetzt hatten, war eine mit den Resultaten der Wissenschaft zusammen bestehende religiöse Auffassung des Daseins unmöglich geworden, und man hatte nur die Wahl, entweder seine Religion der wissenschaftlichen Überzeugung, oder seine wissenschaftliche Überzeugung der Religion aufzuopfern, — bis Kant kam, den ganzen unendlichen Raum mit allem, was er enthielt, als die bloße Form erwies, in welcher wir die Dinge vorstellen, nicht, in welcher sie als Dinge an sich sein mögen. Hatte Kant das Ding an sich für unerkennbar erklärt, so beschritt Schopenhauer den einzig möglichen Weg zu seiner Enträtselung, indem er sich darauf besann, daß wir der Natur nicht nur erkennend gegenüberstehen, sondern auch, vermöge unserer Leiblichkeit, einen Teil von ihr bilden, somit jenes große Geheimnis des Dinges an sich in uns tragen und in unserem Innern irgendwie werden erfassen können. Freilich ist dasjenige, als was die äußere Körperbewegung in Raum,

Zeit und Kausalität sich von innen darstellt, noch nicht das Ding an sich selbst, sondern nur das Ding an sich, wie es sich, auseinandergezogen in der einzigen Form der Zeitlichkeit, darstellt als ein Wollen. Könnten wir von diesem Wollen auch noch die letzte Erscheinungsform der Zeit abstreifen, so würden wir das von allen subjektiven Vorstellungsformen, von Raum, Zeit und Kausalität befreite Ding an sich als den Willen übrig behalten. Dann würden wir freilich noch etwas ganz anderes gewahren, nämlich nicht bloß das Wollen, den in der Zeit, als erster Grundform des empirischen Daseins, erscheinenden Willen, sondern auch sein Gegenspiel, das Nichtwollen, welches die Religionen in ihrer Bildersprache als Reich Gottes, Himmelreich, Brahmanwelt, Nirvânam usw. ausmalen, während die Philosophie sich damit begnügen muß, dieses Nichtwollen da, wo es innerhalb der empirischen Welt und im Widerspruche mit ihren Gesetzen zum Durchbruche kommt, als das moralische, d. h. selbstverleugnende Handeln zu erkennen und in ihm eine Bürgschaft zu haben dafür, daß unser wahres Wesen und unsere höchste Bestimmung nicht in der zeitlichen, empirischen Existenz liegt, sondern in dem, was uns erst zugänglich wird, wenn und in dem Maße, wie wir diese ganze empirische Realität auf dem Wege des moralischen Handelns von uns abgeschüttelt haben. Dies ist der eigentliche Kern jeder tieferen Religion, und ihn aus der mythischen Hülle herausgeschält und auf streng wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut zu haben, das ist das unsterbliche Verdienst Kants und des großen Vollenders seiner Lehre, Schopenhauers.

Im Gegensatze zu der auf immer engere Kreise zusammenschrumpfenden Orthodoxie und zu den seltsamen Verirrungen, welche das mit ihr zerfallene und nach neuen Formen suchende religiöse Bedürfnis als Neobuddhismus, Theosophie, Monistenbund, Austreten aus der Landeskirche und ähnliche Modetorheiten gezeitigt hat, bietet der von Kant begründete und von Schopenhauer zu Ende gedachte Idealismus jetzt und für alle Zukunft den einzigen Weg, die unabweisbaren Forderungen der Wissenschaft mit den nicht weniger berechtigten Ansprüchen des religiösen Gemütes zu versöhnen.

In diesem Sinne dürfen wir es mit Freude und zuversichtlicher Hoffnung begrüßen, wenn unsere Schopenhauer-Gesellschaft, wie die stetig anwachsende Zahl ihrer Mitglieder und der Reichtum der auch für dieses Jahrbuch eingesandten Beiträge beweisen, mehr und mehr zu einem einflußreichen Faktor in dem Kulturleben der Gegenwart zu werden verspricht. Denn abgesehen von der wissenschaftlichen Bedeutung dieser Beiträge, über welche wir dem Urteile des Lesers nicht vorgreifen wollen, haben sie in den drei erschienenen und den von der Zukunft zu erwartenden Jahrbüchern den Wert, auch noch den späten Enkeln zu zeigen, wie sich der Einfluß Schopenhauers von Jahr zu Jahr, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt entwickelt und auf immer weitere Kreise des Vaterlandes und über seine Grenzen hinaus wird verbreitet haben. Den Glanzpunkt des gegenwärtigen Jahrbuches bilden natürlich die in ihm mitgeteilten eigenen Worte Schopenhauers selbst, bestehend teils in den wenigen vom

Untergang geretteten Fragmenten seines Briefwechsels mit Dorguth, teils in einer auf unsere Veranlassung und mit gütiger Einwilligung der Verlagsbuchhandlung von einem jüngeren Mitarbeiter veranstalteten Auswahl aus dem neunten und zehnten, die Vorlesungen Schopenhauers enthaltenden Bande unserer großen Gesamtausgabe. Denn wenn diese sich auch wohl schon in den Händen aller unserer Freunde befindet, so dürfte die hier veranstaltete Auswahl origineller, sei es dem Inhalte, sei es der Form nach, neuer Gedanken Schopenhauers jedem zum Bewußtsein bringen, welche bisher noch ungehobenen Schätze Schopenhauerscher Gedanken teils schon vorliegen, teils von den künftigen Bänden noch zu erwarten sind. Auch an den Mitteilungen aus Schopenhauers häuslichem Leben, welche wir einer noch lebenden Augenzeugin verdanken, wird kein Freund des Meisters teilnahmlos vorübergehen; ein größerer Teil derselben dürfte unseren Lesern schon bekannt sein, da er auf anderem Wege und ohne unser Vorwissen an die Öffentlichkeit gebracht wurde; aber erst hier erscheinen diese denkwürdigen Aufzeichnungen, durch neue Mitteilungen der Verfasserin vermehrt, vollständig und in zusammenhängender, aus den Manuskripten von uns hergestellter Fassung.

Einen weiteren Reiz verleihen unserm Jahrbuche das Jugendbild Schopenhauers und fünf Faksimilia, welche wir dem freundlichen Entgegenkommen von verschiedenen Seiten her verdanken. So begegnen uns auf der inneren Seite der vorderen und hinteren Einbanddecke eine Anzahl goethescher, von Schopenhauers Hand auf den inneren Einbanddeckeln

seines Handexemplars von Goethes Gedichten aufgezeichneter Verse; ihre Faksimilia hat unser Schatzmeister, Herr Arthur von Gwinner, der Besitzer jenes Handexemplars, in treuer Nachbildung anfertigen lassen und unserm Jahrbuche zum Geschenk gemacht. Was Schopenhauer veranlaßte, gerade diese Gedanken Goethes nochmals mit eigener Hand aufzuzeichnen, ist aus dem Inhalte leicht ersichtlich.

Dem Titelblatt gegenüber finden wir das bekannte Jugendbild aus Schopenhauers 21. Jahre, über welches das Nähere nachzulesen ist in Wilhelm von Gwinners vortrefflicher Biographie, III. Aufl. S. VIII der Vorrede. Die mit gütiger Erlaubnis des Verfassers für unser Jahrbuch hergestellte Reproduktion ist ein Geschenk der Verlagsfirma F. A. Brockhaus. Ferner hat Herr Geheimrat Wilhelm von Gwinner aus dem reichen Schatze seiner Schopenhauerhandschriften mit liebenswürdiger Bereitwilligkeit uns zehn für unsere Zwecke geeignete Stücke zur Verfügung gestellt, von denen wir für den gegenwärtigen Jahrgang drei auswählten; ihre Faksimilierung verdanken wir dem freundlichen Entgegenkommen des Verlagshauses F. A. Brockhaus.

Das erste Stück (auf S. VIII dieser Vorrede) stammt aus einem Briefe Schopenhauers an seine Mutter vom Jahre 1807, und somit aus einer sehr bewegten Zeit, worüber wir aus von Gwinners Biographie (S. 40—41) folgende Stellen entnehmen: „Während die Mutter sich mitten unter den Schrecken des Kriegs eine neue Existenz schuf, saß der Sohn in anderer, tieferer Not an dem verhaßten Kontorpult. Immer heftiger tobten in ihm die Anfechtungen zwischen

innerm Beruf und äußerlicher Pflichttreue, bis sie allmählich den Charakter tiefster Melancholie annahmen . . . An sich selbst verzweifelnd, ließ er den Riß in seinem Innern nur in schwermütigen Reflexionen in den Briefen an die Mutter durchblicken. Diese hatte ihm in lebendiger, farbenreicher Darstellung die Plünderung Weimars, ihr entschlossenes, den Andern vorangehendes, anfeuerndes Eingreifen zur Linderung des Elends der Verwundeten und Beraubten geschildert . . . Da ergreift der Sohn das willkommene Thema zur Variation und schreibt an die Mutter:

Vergessen überstandner Verzweiflung.

(Aus einem Brief an meine Mutter.)

Dies ist ein so seltsamer Zug der menschlichen Natur: man würde dergleichen nicht glauben wenn mans nicht sähe. Herrlich hat Tieck es ausgedrückt in ohngefähr den Worten: 'Wir stehn u. jammern u. fragen die Sterne wer je unglücklicher gewesen als wir; indeß hinter unserm Rücken schon die spottende Zukunft steht, u. lacht über den vergänglichen Schmerz des Menschen'. — Aber gewiß, es soll so seyn: nichts soll Stand halten im vergänglichen Leben, kein unendlicher Schmerz, keine ewige Freude, kein bleibender Eindruck, kein dauernder Enthusiasmus, kein hoher Entschluß der gelten könnte fürs Leben. Alles löst sich auf im Strohm der Zeit. Die Minuten, die zahllosen Atome von Kleinigkeiten, worin jede Handlung zerfällt, sind die Würmer die an allem Großen u. Kühnen zehren u. es zerstören. Das Ungeheuer Alltäglichkeit drückt alles nieder was emporstrebt. Es wird mit nichts Ernst im Leben: weil der Staub es nicht werth ist.

Vergessen u. bestandener Verzweiflung.
(Aus einem Brief an meine Mutter.)

Dies ist ein so seltsamer Zug der menschlichen Natur: man würde dergleichen nicht glauben wenn man's nicht sähe. Herrlich hat [illegible] es auch ausgedrückt u. ahnungsvoll den Worten: „wir stehn u. jammern u. fragen die Menschen war je unglücklicher gewesen als wir; indeß hinter unserm Rücken schon die spottende Zukunft steht, u. lacht über den vergänglichen Schmerz der Menschen" — aber gewiß, es sollte so sein: nichts soll Bestand haben im vergänglichen Leben. kein unendlicher Schmerz, keine ewige Freude, kein bleibender Eindruck, kein dauernder Enthusiasmus, kein hoher Entschluß der halten könnte sein Leben. Alles löst sich auf im Rauschen der Zeit. Die Minuten, die zahllosen Atome von Kleinigkeiten, worein jede Handlung zerfällt, sind die Würmer die an allem Großen u. Schönen zehren u. es zerstören. Das Ungeheure: Alltäglichkeit drückt alles nieder was emporstrebt. Es wird mit nichts Ernst im Leben: weil der Rauch

er nicht werth ist. Das sollten auch
ewige Leidenschaften, dieser Vergäng-
lichkeit an zeugen.
Life is a jest and all things shew it,
I thought so once and now I know it.
Hamburg 1807

Was sollten auch ewige Leidenschaften, dieser Armseeligkeiten wegen.

Life is a jest and all things show it
I thought so once and now I know it."

— Diese Verse bilden die bekannte Inschrift unter dem Bilde des Dichters John Gay (1685—1732) im Poet's Corner der Westminster Abbey; sie stammen aus einem Briefe John Gay's an seinen Freund Alexander Pope, welcher berichtet, daß Gay gewünscht habe, daß diese Worte, welche seine Lebensauffassung ausdrückten, auf seinen Grabstein gesetzt würden (Pope's Correspondence II, 436). Die Inschrift in der Westminster Abbey hat wirklich, wie ich mich oft überzeugt habe, die Lesart thought, und doch kann ich den Gedanken nicht los werden, daß sie vielleicht auf einem alten, möglicherweise schon in Gay's Brief vorliegenden Schreibfehler beruht. Denken und Wissen sind kein guter Gegensatz, und viel treffender wäre der Gedanke, wenn wir lesen dürften:

I taught so once; but now I know it.

Daß das Leben nur ein Possenspiel sei, hatte Gay vormals, als er lebte, in seinen Komödien gelehrt, aber erst jetzt, nachdem er tot ist, weiß er es, daß es nichts weiter gewesen ist.

Das zweite Faksimile (auf S. 72 unseres Jahrbuchs) besteht in dem einzigen von Schopenhauer vorhandenen Liebesgedicht, welches sich nach von Gwinner auf die Schauspielerin Jagemann bezieht, von der er Seite 105 berichtet: „Persönlich angezogen fühlte er sich nur von einer Person, außer Goethen, von der Schauspielerin Karoline Jagemann. Dieses Weib, gestand er einst seiner Mutter, ... würde ich heimführen

und wenn ich sie Steine klopfend an der Landstraße fände. Übrigens war sie 10 Jahre älter als er. Sein einziges Liebesgedicht, aus dem Winter 1809, war von ihr eingegeben. Sie hat ihn, als Frau von Heygendorf, noch in Frankfurt besucht, bei welcher Gelegenheit er ihr die damals (1834) eben erfundene Parabel von der Gesellschaft der Stachelschweine (Parerga II, § 396) mitteilte, woran sie große Freude gehabt habe".

Das Gedicht lautet:

Der Chor zieht durch die Gassen,
Wir stehn vor deinem Haus:
Mein Leid würd' mir zu Freuden,
Sähst du zum Fenster aus.

Der Chor singt auf der Gasse,
Im Wasser und im Schnee:
Gehüllt im blauen Mantel
Zum Fenster auf ich seh.

Die Sonne hüllen Wolken:
Doch deiner Augen Schein,
Er flößt am kalten (trüben) Morgen
Mir Himmelswärme ein.

Dein Fenster hüllt der Vorhang:
Du träumst auf seidnem Pfühl,
Vom Glücke künftger Liebe.
Kennst du des Schicksals Spiel?

Der Chor zieht durch die Gassen;
Vergebens weilt mein Blick;
Die Sonne hüllt der Vorhang:
Bewölkt ist mein Geschick.

Das dritte, am Schluß unseres Jahrbuches zu findende Faksimile enthält die Anmerkung Schopenhauers zu Kants Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter, wie sie in der Ethik (Bd. III, S. 648 unserer Ausgabe) aufgenommen worden ist. Freilich sind weder Platon und Porphyrius noch selbst Kant und Schopenhauer bis zur vollen Klarheit in dieser wichtigsten aller Fragen gelangt. Nach Platon waren wir vor unserer Geburt frei, während wir nach unserer Geburt dem freigewählten Charakter gemäß mit Notwendigkeit handeln müssen. Das wäre richtig, wenn wir nur vor unserer Geburt Ding an sich, nach unserer Geburt aber nicht mehr das kausalitätslose, mithin freie Ding an sich, sondern bloße Erscheinung wären. So gewiß aber wir in jedem Augenblicke unseres Lebens nicht nur Erscheinung, sondern zugleich Ding an sich sind, so gewiß steht uns in jedem Augenblicke und bei jeder Handlung die Möglichkeit offen, uns auf unsere an sich seiende Natur zurückzuziehen, worin eben das moralische, die ganze empirische Existenz verleugnende Handeln besteht. — Wenn ferner Kant und Schopenhauer dem intelligiblen Charakter Freiheit und dennoch eine bestimmte Qualität zuschreiben, so ist dies ein Widerspruch. Was eine Qualität hat, ist durch diese an ein bestimmtes Handeln gebunden. Soll der intelligible Charakter frei sein, so ist er weder gut noch böse, hat noch gar keine Eigenschaften, sondern gebiert erst aus sich die Qualitäten, die den empirischen Charakter ausmachen. In Wahrheit ist unser intelligibler Charakter unsere an sich seiende, freie, qualitätlose, göttliche Natur, welche in jeder moralischen Handlung zum Durchbruch gelangt

und unsere ganze empirische, an unsere Qualitäten gebundene Natur aufhebt und verneint.

Die Verneinung des Willens zum Leben ist nicht, wie es nach Schopenhauer scheinen kann, ein einmaliger Akt, sondern tritt in jeder, auch der kleinsten moralischen Handlung in die Erscheinung; sie ist die bei jeder Handlung bestehende Möglichkeit, uns von der Mâyâ der Erscheinungswelt loszusagen und auf unsere ewige, freie, göttliche Natur zurückzuziehen, — ist die, in jedem Augenblicke unseres Lebens offenstehende, Pforte der Erlösung.

Ein beachtenswerter Aufsatz unseres Jahrbuches hofft von der Zukunft eine Synthese von Kants kategorischem Imperativ, Schopenhauers Verneinung und Nietzsches Bejahung. Als mir Nietzsche einmal in Basel sagte: „Ich will nicht Verneinung, sondern Veredelung der Bejahung“, entgegnete ich ihm: „Deine Veredelung der Bejahung kommt der Sache nach wesentlich mit dem überein, was wir Verneinung nennen.“ Was ferner die Ethik Kants und Schopenhauers betrifft, so bedarf es hier keiner Synthese, sondern nur eines Zurückgehens auf den in der Natur der Dinge liegenden Einheitspunkt, um einzusehen, daß beide Denker recht behalten und sich nur scheinbar widersprechen, wie ich dies in meiner Abhandlung über den kategorischen Imperativ zu zeigen versucht habe.

— Schopenhauers Lehre ist so sehr ein reiner Spiegel der Wirklichkeit, so ganz aus der Natur geschöpft, daß man bei Schwierigkeiten nur der Natur nachzugehen braucht, um die Lösung zu finden. Unlösbar sind diese Schwierigkeiten

und scheinbaren Widersprüche nur für den, welcher nur von außen an das System herantritt, wie dies der Fall in so vielen Darstellungen von Schopenhauers Lehre ist, welche weder dem Tiefsinn seiner Gedanken, noch auch der heroischen Größe seines Charakters gerecht zu werden vermögen. Mit diesen Kritikern des Meisters Abrechnung zu halten, dürfte zu den wichtigsten Aufgaben unserer Gesellschaft gehören, und so begrüßen wir mit Freude die Preisaufgabe, über welche auf unserer Seite XIV das Nähere zu ersehen ist.

Schließlich möchten wir nicht unterlassen, dem Frankfurter Ortskomitee, bestehend aus unserm Schatzmeister, Herrn Arthur von Gwinner, Direktor der Deutschen Bank, M. d. H., Herrn Geheimen Kommerzienrat Otto Braunfels, Geheimen Konsistorialrat Dr. Friedrich Ebrard, Bankdirektor a. D. Hermann Maier, Dr. Karl Gebhardt und Diplom-Ingenieur Ernst Hiller, deren vielfachen Bemühungen und großer Opferfreudigkeit es zu verdanken ist, daß die zweite, zu Frankfurt a. M. im Mai 1913 anberaumte Generalversammlung einen nicht nur harmonischen und erhebenden, sondern auch äußerlich glänzenden Verlauf genommen hat, auch an dieser Stelle unsern herzlichen Dank auszusprechen.

Kiel, im Februar 1914.

PAUL DEUSSEN.

Preisausschreiben

für

die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft.

Herr Dr. Curt Böninger in Duisburg setzt einen Preis von

500 Mark

für die beste Bearbeitung der Frage aus:

Wie ist die Darstellung von Schopenhauers Leben Charakter und Lehre durch Kuno Fischer im neunten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie zu beurteilen?

Die mit Motto versehenen und von einem versiegelten, den Namen des Bewerbers enthaltenden Kuvert begleiteten Arbeiten, in Maschinenschrift, sind bis zum 22. Februar 1915 einzusenden an Herrn Dr. Curt Böninger, welcher im Einvernehmen mit dem Kuratorium den oder die Preisrichter ernennen wird. Die Zuerkennung des (ganzen oder, bei annähernd gleichwertigen Leistungen, zu teilenden) Preises erfolgt auf der Generalversammlung Pfingsten 1915. Das Kuratorium behält sich vor, die preisgekrönte Arbeit, falls der Umfang nicht fünfzig Druckseiten übersteigt, im 5. Jahrbuch zu publizieren.

Inhalt.

I.

Beiträge der Mitglieder.

(Alphabetisch.)

Bergson und Schopenhauer.

Von **Illés Antal** (Budapest).

Über die Philosophie Henri Bergsons gehen selbst die Meinungen seiner Anhänger sehr auseinander, was darin seinen Grund haben mag, daß dieselbe keine einheitliche, geschlossene Weltanschauung ist, sondern aus mehreren, organisch nicht zusammenhängenden Untersuchungen besteht, welche eben jeder von ihnen seinem eigenen Standpunkte gemäß deutet und erklärt.

Diesem Umstande ist es auch zuzuschreiben, daß die nicht zu bezweifelnde Tatsache der Abhängigkeit Bergsons von Schopenhauer bisher nicht genauer erörtert wurde; denn die Art und Weise, in welcher Prof. Günther Jakoby in seinem in „The Monist" veröffentlichten Artikel: „Henri Bergson, Pragmatism and Schopenhauer", diesen wichtigen Gegenstand behandelt, wird bei jedem Kenner der Philosophie Schopenhauers nicht nur Verwunderung, sondern entschiedenen Widerspruch hervorrufen.

Daß Jakoby die Beziehungen Bergsons zu Schopenhauer zum Gegenstande seiner Untersuchung machte, ist jedenfalls sehr verdienstlich; jedoch ist seine Darstellung davon zum großen Teil nicht richtig; außerdem hat er die Grenzen der von ihm euphemistisch Coincidenz genannten Abhängigkeit Bergsons zu weit gezogen.

Schopenhauer lehrt wie Kant den transcendentalen Idealismus, die Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität; seine im Sinne Kants immanente Philosophie ist Rationalismus.

Dagegen ist Bergson ein Gegner Kants und des Rationalismus, und lehnt den transcendentalen Idealismus rundweg ab. Dieser fundamentale Gegensatz, den Jakoby ganz übersieht, ist es, der von vornherein eine Übereinstimmung beider philosophischer Systeme ausschließt, von welcher also gar nicht gesprochen werden kann; damit steht aber nicht im Widerspruche die Abhängigkeit Bergsons von Schopenhauer in mehreren Hauptbestandteilen seiner Philosophie in dem Sinne, daß Bergson die Grundgedanken Schopenhauers von diesem übernommen und zum Aufbau seiner Philosophie benutzt hat. Es sind dies die Lehren von der Intuition, vom Instinkt und von der Lebensschwungkraft, élan vital, welche ich weiter unten noch ausführlicher erörtern will. Außer diesen Haupt-teilen findet man in Bergsons Schriften an verschiedenen Stellen einzelne Gedanken und Gleichnisse, die er von Schopenhauer entlehnt hat; ein solches Gleichnis führt auch Jakoby an, in welchem Schopenhauer den Intellekt eine Laterne nennt, welche der blinde Wille zum Leben benötigt; dieses Gleichnis hat dann Bergson übernommen.

Es ist merkwürdig, wie Prof. Jakoby seine ganze dialektische Kunst aufbietet, um in der Erkenntnislehre eine Übereinstimmung zwischen Schopenhauer und Bergson glaubhaft zu machen, deren Unmöglichkeit durch seine eigene Beweisführung ersichtlich wird, wenn er behauptet, daß es mit Bezug auf diese Vergleichung ohne Bedeutung sei, daß der Raum für Schopenhauer a priori, für Bergson möglicherweise a posteriori ist. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Hier handelt es sich um den Wesenskern der Erkenntnislehren Kants und Schopenhauers. Beide lehren, daß Raum und Zeit die Formen unserer Anschauung a priori sind, d. h. vor aller Erfahrung gegeben und die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung sind. Wenn der Raum bei Bergson a posteriori ist, d. h. den Objekten inhäriert, also erst aus der Erfahrung erkannt wird, so besteht hier ein Gegensatz von fundamentaler Bedeutung.

Noch viel tiefer ist der Gegensatz zwischen Bergson und Schopenhauer bezüglich der Anschauungsform der Zeit. Vor allem ist zu bemerken, daß Bergson die Lehre Kants, daß Raum und Zeit einander gleichgeordnete Anschauungsformen seien, ablehnt. Für ihn ist die Zeit — la durée, die Dauer — eine absolute Realität und der eigentliche Stoff der Wirklichkeit (Évol. créatrice S. 276). Für den praktischen Zweck des Verstandes dient ihm die verräumlichte Zeit. Die Zeit spatialisieren heißt nach Bergson versuchen, dieselbe als Raum zu behandeln. Hierher gehört auch, daß nach Bergson der Raum homogen ist, folglich ist die Zeit, soweit sie homogen ist, ebenfalls nur Raum; während das Wesentliche in ihr, die Aufeinanderfolge, die Veränderung sich radikal vom Raume unterscheidet.

Dies im kurzen Umriß die Auffassung Bergsons von der Zeit. Nach Schopenhauer („Welt" I, S. 9)

> „ist Succession das ganze Wesen der Zeit", „sie ist die allgemeinste Form aller Objekte der Erkenntnis und der Urtypus der übrigen Formen derselben" („Welt" I, S. 209). „Es ist falsch, daß es in der bloßen Zeit eine Simultaneität und eine Dauer gebe: diese Vorstellungen gehen allererst hervor aus der Vereinigung des Raumes mit der Zeit" („Welt" I, S. 559). „Die Zeit ist zunächst die Form des inneren Sinnes" („Welt" II, S. 40). „Das wahrhaft Reale ist von der Zeit unabhängig, also in jedem Zeitpunkt eines und dasselbe." „Die Zeit ist die Anschauungsform unseres Intellekts und daher dem Dinge an sich fremd" (Parerga I, S. 99).
>
> „Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem, der Mechanik angehörenden, Gesetze der Trägheit enthalten. Denn was dieses besagt, ist im Grunde, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag; daher sie, für sich und allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Schon hieraus ergibt sich, daß sie kein physisch Reales,

sondern ein transcendental Ideales sei, d. h. nicht in den Dingen, sondern im erkennenden Subjekt ihren Ursprung habe. Inhärierte sie als Eigenschaft oder Accidenz den Dingen selbst und an sich, so müßte ihr Quantum, also ihre Länge oder Kürze, an diesen etwas verändern können. Allein das Quantum vermag solches durchaus nicht: vielmehr fließt sie über die Dinge hin, ohne ihnen die leiseste Spur aufzudrücken. Denn wirksam sind allein die Ursachen im Verlaufe der Zeit; keineswegs er selbst" (Parerga II, S. 45).

„Die Zeit ist nicht bloß eine Form a priori unseres Erkennens, sondern sie ist die Basis oder der Grundbau desselben; sie ist der erste Einschlag zum Gewebe der ganzen, uns sich darstellenden Welt, und der Träger aller unserer anschaulichen Auffassungen" (Parerga II, S. 45).

Daß die Zeit nicht verräumlicht werden kann, beweisen die sich widerstreitenden Eigenschaften dieser und des Raumes. Bestandlose Flucht kennzeichnet die Zeit, starres unveränderliches Beharren den Raum.

„Erst durch die Vereinigung von Raum und Zeit erwächst die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichseins und dadurch der Dauer, durch diese wieder des Beharrens der Substanz bei der Veränderung der Zustände" („Welt" I, S. 12).

Ich wollte hier nur den Beweis erbringen, daß das gerade Gegenteil der Behauptung Prof. Jakobys richtig ist, daß nämlich Bergson und Schopenhauer hier nicht nur verschiedene Worte gebrauchen, sondern auch wesentlich Verschiedenes meinen. Ich kann natürlich nicht alle hierher gehörigen beweisenden Stellen aus Schopenhauer anführen, sondern muß auf seine Werke und auf Deussens „Elemente der Metaphysik" verweisen. Ich habe vorher schon von der reinen Dauer Bergsons gesprochen, oder, wie er sie auch nennt, der „durée réelle". Nun versucht Prof. Jakoby auch bezüglich dieser eine Übereinstimmung mit Schopenhauer festzustellen, obwohl er sichtlich selbst

fühlt, wie aussichtslos sein Versuch ist. Schon der Satz: „Schopenhauer zufolge sei das Leben zeitlos", ist falsch. Das Leben, wie wir es erkennen, ist nach Schopenhauer Erscheinung des Willens zum Leben, als solche unterworfen dem Satz vom Grunde, daher nicht zeitlos. Zeitlos ist nach Schopenhauer der Wille als Ding an sich. Der Gegensatz der Zeit jedoch ist die Ewigkeit. Die Gleichstellung von Bergsons „durée réelle" mit diesem Begriff der Zeitlosigkeit ist falsch.

Prof. Bergson hätte mit seinem Widerspruche in diesem Falle ganz recht. Daß die „durée réelle" zum Begriff der Evolution führt, ist richtig. Mit dieser Evolution hat aber Schopenhauer nichts zu tun. Die Evolutionstheorie Bergsons, ist, wie Josef Kohler in seinem Artikel über Bergson — erschienen in „Der Tag" Nr. 268 vom 14. September 1913 — ganz richtig urteilt: „im wesentlichen nichts anderes als die Hegel'sche Entwicklungslehre in der neuhegelianischen Fassung".

Daß Schopenhauer in der Lehre von der Freiheit des Willens entschiedener Determinist, Bergson dagegen, schon zufolge seines Irrationalismus, ebenso entschiedener Indeterminist ist, will ich nur deshalb bemerken, weil Prof. Jakoby auch hier eine gewisse Kongruenz der Ansichten finden wollte.

Ich kann nunmehr zu denjenigen bereits oben bezeichneten Teilen von Bergsons Philosophie übergehen, in denen er wirklich von Schopenhauer abhängig ist. Diese sind die Lehre von der Intuition, zum Teil vom Instinkt, und schließlich die von der Lebensschwungkraft, élan vital.

Den Kern der Philosophie Bergsons bildet seine Lehre von der Intuition, die er in seiner „Einführung in die Metaphysik" ausführlich dargestellt hat. Dieser Lehre gemäß stammt alle wirkliche und wesentliche Erkenntnis aus der Intuition, dagegen ist das abstrakte — wissenschaftliche, analytische — Denken, welches nur mit Begriffen operiert, zu einer Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge nicht fähig.

Nun hat bekanntlich schon Schopenhauer das Verhältnis der intuitiven zur abstrakten Erkenntnis ausführlich dargestellt und auf den wichtigen, überall durchgreifenden und bis dahin zu wenig beachteten Unterschied zwischen beiden Erkenntnisformen hingewiesen.

Kant hat allerdings den Fehler begangen, daß er die anschauliche und die abstrakte Erkenntnis nicht gehörig gesondert hat, was Schopenhauer — „Welt", I. Band, Kritik der Kant'schen Philosophie — auch mit Recht getadelt hat.

Er selbst hat diesen Gegenstand besonders im II. Bande der „Welt", 1. Buch, Kap. 7, erschöpfend behandelt. Es heißt da unter anderem:

> „Der innerste Kern jeder echten und wirklichen Erkenntnis ist eine Anschauung; auch ist jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer solchen. Alles Urdenken geschieht in Bildern; darum ist die Phantasie ein so notwendiges Werkzeug desselben und werden phantasielose Köpfe nie etwas Großes leisten, es sei denn in der Mathematik. Hingegen bloß abstrakte Gedanken, die keinen anschaulichen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität." „Denn sogar ist, wenn wir auf den Grund gehen, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja das letzte Geheimnis der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto und wie das Gold im Erze steckt." „Genau genommen, hat alles Denken, d. h. Kombinieren, abstrakte Begriffe, höchstens Erinnerungen aus dem früher Angeschauten zum Stoff, und auch noch indirekt, sofern nämlich dieses die Unterlage aller Begriffe ausmacht: ein wirkliches, d. h. unmittelbares Erkennen hingegen ist allein das Anschauen, das neue frische Perzipieren selbst." „Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anschauung." „Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntnis, wurzeln nicht im Abstrakten, Diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche

Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes." „Denn alle abstrakte Erkenntnis gibt zuvörderst bloß allgemeine Grundsätze und Regeln; aber der einzelne Fall ist fast nie genau nach der Regel zugeschnitten", „hingegen die intuitive Erkenntnis, welche stets nur das Einzelne auffaßt, steht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall." „Die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkenntnis *κατ' εξοχην*, ist allein die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis; denn sie allein erteilt eigentliche Einsicht."

Wenn man nun diese Sätze mit den auf die Intuition bezüglichen Stellen in Bergsons „Einführung in die Metaphysik", die ich weiter unten beibringen werde, vergleicht, wird die Abhängigkeit Bergsons von Schopenhauer in dem Sinne offenbar, daß er dessen Gedanken übernommen und benutzt hat.

Allerdings hat dann Bergson die von Schopenhauer übernommene Lehre von der intuitiven Erkenntnis durch die Verbindung mit seiner Theorie von der „durée réelle" verhüllt und entstellt, und was er das „Sichhineinversetzen der Intuition in die reine Dauer" nennt, ist Illuminismus, der jedoch mit der intuitiven Erkenntnis nicht verwechselt werden darf. Die Intuition ist nach außen gerichtet und hat zum Objekt die ganze uns umgebende Welt. Der Illuminismus ist, im Gegensatze zum Rationalismus, nach der Darstellung Schopenhauers im II. Bande der „Parerga" (5. Band der Deussenschen Ausgabe, I. Kap., S. 10)

„wesentlich nach innen gerichtet, hat innere Erleuchtung, intellektuelle Anschauung usw. zum Organon. Sein Grundgebrechen ist, daß seine Erkenntnis eine nicht mitteilbare ist, teils weil es für die innere Wahrnehmung kein Kriterium der Identität des Objekts verschiedener Subjekte gibt; teils, weil solche Erkenntnis doch mittelst der Sprache mitgeteilt werden müßte, diese aber zum Behuf

der nach außen gerichteten Erkenntnis des Intellekts mittelst Abstraktionen aus derselben entstanden, ganz ungenügend ist, die davon grundverschiedenen inneren Zustände auszudrücken, welche der Stoff des Illuminismus sind, der daher sich eine eigene Sprache zu bilden hätte, welches wiederum wegen des ersteren Grundes nicht angeht. Als nicht mitteilbar ist nun eine dergleichen Erkenntnis auch unerweislich." „Allein die Philosophie soll mitteilbare Erkenntnis, muß daher Rationalismus sein." „Inzwischen mag oft genug dem Rationalismus ein versteckter Illuminismus zum Grunde liegen, auf welchen dann der Philosoph, wie auf einen versteckten Kompaß, hinsieht, während er eingeständlich seinen Weg nur nach den Sternen, d. h. den äußerlich und klar vorliegenden Objekten richtet und nur diese in Rechnung bringt. Dies ist zulässig, weil er nicht unternimmt, die unmitteilbare Erkenntnis mitzuteilen, sondern seine Mitteilungen rein objektiv und rationell bleiben. Dies mag der Fall gewesen sein mit Plato, Spinoza, Malebranche und manchen andern; es geht niemanden etwas an, denn es sind die Geheimnisse ihrer Brust. Hingegen das laute Berufen auf intellektuelle Anschauung und die dreiste Erzählung ihres Inhaltes mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit desselben, wie bei Fichte und Schelling, ist unverschämt und verwerflich."

Nun möge Bergson zu Wort kommen, und zwar ist es seine „Einführung in die Metaphysik", aus welcher ich nachfolgende Stellen anführe:

„Hieraus folgt, daß ein Absolutes nur in einer Intuition gegeben werden kann, während alles übrige von der Analyse abhängig ist. Intuition heißt jene Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt. Die Analyse dagegen ist das Verfahren, das den Gegenstand

auf schon bekannte, also diesem und anderen Gegenständen gemeinsame Elemente zurückführt. Analysieren besteht demnach darin, ein Ding durch etwas auszudrücken, was nicht es selbst ist. Jede Analyse ist also eine Übersetzung, eine Entwicklung in Symbolen, eine Darstellung, genommen von aufeinanderfolgenden Gesichtspunkten aus, von denen aus man ebenso viele Zusammenhänge zwischen dem neuen Gegenstande, den man untersucht, und andern, die man schon zu kennen glaubt, verzeichnet. In ihrem ewig ungestillten Verlangen, den Gegenstand zu erfassen, um den zu kreisen sie verurteilt ist, mehrt die Analyse ohne Ende die Gesichtspunkte, um das immer unvollständige Bild zu vervollständigen, verändert sie unermüdlich die Symbole, um die immer unvollkommene Übersetzung zu vervollkommnen. Die Intuition aber ist ein einfacher Vorgang." „Aber wenn die Metaphysik hier eine Intuition verlangt und erreichen kann, bedarf die Wissenschaft darum nicht weniger einer Analyse." „Es gibt kaum eine konkrete Wirklichkeit, über die man nicht zugleich zwei entgegengesetzte Ansichten vertreten könnte, und die sich nicht infolgedessen auf diese beiden widerstreitenden Begriffe bringen ließe. Daher entstehen eine These und eine Antithese, die man vergebens logisch zu versöhnen suchen möchte, aus dem sehr einfachen Grunde, daß sich niemals aus Begriffen oder Gesichtspunkten ein Ding machen läßt. Von dem durch Intuition ergriffenen Objekt aber gelangt man in vielen Fällen ohne weiteres zu den zwei entgegengesetzten Begriffen, und da man auf diese Weise aus der Wirklichkeit die These und die Antithese hervorgehen sieht, erfaßt man auf einen Schlag, wie diese These und diese Antithese einander widerstreiten und wie sie sich versöhnen." „Dazu muß man allerdings an eine Umwälzung der üblichen intellektuellen Arbeit gehen. Denken besteht gewöhnlich darin, von den Begriffen zu den Dingen zu

gelangen, und nicht von den Dingen zu den Begriffen." „Wir können es nicht genug wiederholen: von der Intuition kann man zur Analyse gelangen, aber nicht von der Analyse zur Intuition." „Relativ ist die symbolische Erkenntnis durch vorher bestehende Begriffe, welche vom Festen zum sich Bewegenden geht, aber keineswegs die intuitive Erkenntnis, die sich in das sich Bewegende hineinversetzt und das Leben der Dinge selbst sich zu eigen macht. Diese Intuition erreicht das Absolute." „Der einfache Akt aber, welcher die Analyse in Bewegung gesetzt hat und sich hinter der Analyse verbirgt, geht aus einer Fähigkeit hervor, die eine völlig andere ist, als die des Analysierens. Er ist — so folgt es aus dem Begriffe selbst — die Intuition." „Sprechen wir es zum Schlusse aus; diese Fähigkeit hat nichts Geheimnisvolles. Es ist niemand unter uns, der nicht Gelegenheit gehabt hätte, sie in einem gewissen Maße zu betätigen." „Denn man erhält nicht von der Wirklichkeit eine Intuition, d. h. ein intellektuelles Mitfühlen mit dem, was sie an Innerstem besitzt, wenn man nicht ihr Zutrauen durch eine lange Kameradschaft mit ihren nach außen gerichteten Offenbarungen gewonnen hat." „Aber die metaphysische Intuition ist, obwohl sie nur durch materielle Kenntnisse erreicht werden kann, etwas ganz anderes, als das Resümee oder die Synthese dieser Kenntnisse. Sie unterscheidet sich — wir wiederholen es — davon, wie der bewegende Antrieb sich von dem Weg, den der bewegte Körper durchläuft, unterscheidet."

Außer diesen Belegstellen möchte ich noch eine, für den oben erwähnten Illuminismus Bergsons charakteristische anführen; sie lautet:

„Es gibt eine Realität zum wenigsten, die wir alle von innen durch Intuition, und nicht durch bloße Analyse ergreifen. Es ist unsere eigene Person in ihrem Verlauf durch die Zeit. Es ist unser Ich, das dauert."

In der Lehre von der Intuition ist also Bergson wirklich von Schopenhauer abhängig, er hat sie von ihm übernommen, aber der Illuminismus, den er derselben aufpfropft, stammt von Schelling, dem Bergson auch sonst sehr nahe steht.

Ebenso verhält es sich auch mit Bergsons Lehre vom Instinkt; daß dieser eine von Verstand und Vernunft gänzlich verschiedene Eigenschaft ist, lehrt Schopenhauer („Welt" I, S. 28), und von ihm hat diesen Grundgedanken Bergson übernommen und dargestellt in seiner „Évolution créatrice" (S. 140, übersetzt von Kantorowicz), wo es heißt:

> „Der Grundirrtum, der — seit Aristoteles weitererbend — die meisten Philosophen über die Natur irregeführt hat, besteht in der Auffassung des pflanzlichen, des instinktiven, des verstandesmäßigen Lebens als dreier Stufen einer und derselben, in Entwicklung begriffenen Tendenz, während sie doch die drei divergenten Richtungen einer Aktivität sind, die sich im Gang ihres Wachstums gespalten hat. Ihre Verschiedenheit ist nicht Verschiedenheit der Intensität, noch überhaupt des Grades, sondern Verschiedenheit des Wesens."

Hier ist die Übereinstimmung allerdings evident, ist doch diese Darstellung nichts anderes als der oben angeführte Grundgedanke Schopenhauers über das Wesen des Instinktes.

Vergleicht man das prachtvolle Kapitel 27 in Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung (2. Bd., S. 390) mit dem entsprechenden Teil in Bergsons „Évolution créatrice" (S. 170), so kann man die Abhängigkeit Bergsons von Schopenhauer eine ganze Strecke weit verfolgen, bis dann Bergson, Instinkt und Intuition für identisch erklärend, von dem Grundgedanken Schopenhauers abweicht und, den Spuren Schellings folgend, zum Illuminismus übergeht, den auch Prof. Jakoby hier mit der intuitiven Erkenntnis verwechselt.

Das geistige Gut Schopenhauers erkennen wir auch ohne weiteres in der Lehre Bergsons von der Lebensschwungkraft, dem élan vital, der, wie Prof. Jakoby richtig bemerkt,

voll und ganz identisch ist mit dem „Willen" Schopenhauers. Die Übereinstimmung ist in diesem Falle eklatant und bedarf keines Beweises. Immerhin will ich die betreffenden wichtigsten Stellen aus Bergsons „Évolution créatrice" hierhersetzen:

„Damit sind wir nach langem Umweg zu dem Gedanken zurückgekehrt, von dem wir ausgingen, dem Gedanken einer ursprünglichen Lebensschwungkraft, die durch Mittlerschaft der entwickelten Organismen, der Bindeglieder der Keime, von Keimgeneration auf Keimgeneration übergeht. Diese Schwungkraft, die in den verschiedenen Entwicklungsreihen, an die sie sich verteilt, fortlebt, ist die tiefere Ursache der Variationen; derer zum mindesten, die sich regelmäßig vererben, die sich summieren, die neue Arten schaffen" (S. 93).

„In einem bestimmten Moment, an bestimmten Punkten des Raumes, hat ein höchst sichtbarer Strom seinen Ursprung genommen; im Durchfluten der Körper, die er nach und nach organisierte, im Überwandern von Generation auf Generation hat dieser Strom von Leben sich verteilt an die Arten, sich versprüht an die Individuen, ohne jemals von seiner Kraft einzubüßen, intensiver nur werdend, je weiter er vordrang" (S. 32).

„Das Leben, so sagten wir, ist von Ursprung an die Fortsetzung eines einzigen und selben Impulses, der sich an die verschiedenen Entwicklungsreihen verteilt hat" (S. 59).

„Ruht dagegen die Einheit des Lebens ausschließlich in der Schwungkraft, die es in der Bahn der Zeit vorwärts treibt, dann liegt die Harmonie nicht im Künftigen, sondern im Vergangenen. Die Einheit entstammt einer vis a tergo am Ausgangspunkt, als Impuls ist sie gegeben, nicht als Lockung ans Ende gesetzt. Mehr und mehr, indem sie sich mitteilt, spaltet sich die Schwungkraft. Mehr und mehr, je weiter es fortschreitet, zerfasert sich das Leben in Manifestationen, die sich zwar, dank

der Gemeinsamkeit ihres Ursprungs, in gewisser Hinsicht ergänzen, die aber darum nicht weniger antagonistisch, nicht weniger unversöhnlich bleiben. Es wird also die Disharmonie der Arten stetig an Schärfe zunehmen“ (S. 109).

Auf die Schlußbemerkungen Prof. Jakobys möchte ich folgendes erwidern:

Schopenhauer ist der geniale Vollender des unsterblichen Kant, von dessen Transcendentalphilosophie die seinige ausgeht und ohne welche sie gar nicht möglich wäre. Alle Teile seiner Philosophie stimmen miteinander überein und ergänzen sich gegenseitig. Seine Philosophie ist aus einem Guß, ist ein Meisterwerk, dem die Jahrhunderte nichts anhaben können, er selbst ein philosophischer Genius, dem die Größten aller Zeiten die Hände reichen. Aus seiner geistigen Schatzkammer hat auch Bergson geschöpft, ohne ihn zu nennen, wie so viele andere vor ihm. Bergson mag immerhin mit Schelling verglichen werden, dessen Enkelschüler er durch Ravaisson ist, aber, seine Anhänger mögen sagen, was sie wollen, ein origineller Denker ist er nicht, sondern ein Eklektiker und keinesfalls der Philosoph, der unserem Denken eine neue Richtung gegeben hat.

Einfälle und Betrachtungen.

Von **Mathias Auerbach** (Frankfurt a. M.)*.

Die Philosophie verfügt wohl auch wie andere Wissenschaften über einen sicheren Bestand unerschütterlicher Wahrheiten, aber damit ist ihr eigentliches Wesen nicht erschöpft, welches vielmehr darin besteht, die höchsten und letzten Probleme, die der menschliche Geist aufgibt, zu diskutieren und in das Leben einen Sinn und Zusammenhang zu bringen. Die Wege hierzu sind so mannigfaltig wie die der Kunst zur Aussprechung der sie bewegenden und formenden Ideen. Daher verfehlt derjenige gänzlich sein Ziel, welcher vermeint, der Philosophie daraus einen Vorwurf machen zu können, daß sie nicht wie die naturwissenschaftlichen Disziplinen ihr Vermögen in klingender, überall kuranter Münze vorzeigen kann.

* * *

Schopenhauer sagt mit Recht, daß der Philosoph Künstler sei. Man muß die Welt mit den Augen des Künstlers ansehen, um über sie philosophieren zu können. Denn der Philosoph ist nicht ein nüchterner stückweiser Abklatsch- und Beschreibungsmensch wie der Naturwissenschaftler, sondern er will ein volles abgerundetes Bild hinstellen, was die Natur nicht ist. Die Natur ist eine Summe von unverständlichen Einzeldingen, Mosaik und Stückwerk ohne Form und ohne Rundung und ohne Sinn. Das alles muß der Künstler-Philosoph aus Eigenem hinzutun, er schließt das Einzelne zu einem

* Aus einem soeben im Verlag von Carl Reißner in Dresden, welcher den Abdruck freundlichst gestattet hat, unter dem gleichen Titel veröffentlichten Werk des Verfassers, dessen erster Teil im selben Verlage 1904 erschienen ist.

Ganzen und legt ihm einen Sinn unter, wenn auch mit großem Rest des Unerklärlichen. Daher sind die neueren Experimentalpsychologen so himmelweit davon entfernt Philosophen zu sein, sie sind kaum deren Handlanger und in der Hauptsache nur der Physiologen minderwertiger Troß und Anhängsel.

* * *

Der Einwand gegen Schopenhauers Übertragung des menschlichen und tierischen Willens auf die gesamte, auch unorganische Natur als ein willkürliches, dem Sprachgebrauch zuwiderlaufendes Verfahren wird hinfällig, wenn man erwägt, daß die Sprachbildner nur die volkstümliche Ansicht und Anschauung wiedergaben, die vorhandenen Wortbegriffe also erst umgeprägt, umgedeutet werden müssen, wenn sie philosophischen Kurswert bekommen sollen. Hierbei ist es nur zu billigen, wenn Schopenhauer nicht, wie so viele Andere, ein neues nichtssagendes Wort schuf, sondern an ein vorhandenes anknüpfte, und zwar dergestalt, daß er die Tragweite nicht steigerte, den Begriff nicht dehnte, was immer sein Mißliches hat, weil es zur Sprengung führen kann, sondern vom Menschen abwärts reduzierte, einengte, also a majori ad minus vorging, was überall zugelassen wird.

* * *

Man wirft Schopenhauer als einen großen Fehler vor, daß er ein richtiges philosophisches Aperçu vermöge eines kolossalen Anthropomorphismus auf die ganze Welt übertragen habe, ohne zu bedenken und es gleichfalls zu tadeln, daß die Naturwissenschaft diesen selben Fehler begeht, nur vom anderen Ende anfassend, wenn sie die Lebensrätsel, die Vorgänge im menschlichen Gehirn auf rein physikalische und chemische Prozesse reduzieren will. Nur ist letzteres weit anfechtbarer als die Schopenhauersche Lehre, weil diese Bekanntes auf Unbekanntes überträgt und mit sicheren Maßstäben arbeitet, die Naturwissenschaft aber mit außerhalb Liegendem, erst durch das menschliche Gehirn Vermitteltem, ohne dieses Medium nicht Existierendem dieses Medium selber

zu erklären trachtet. Der Vorwurf des Anthropomorphismus selbst ist zwar berechtigt, aber der ist selbstverständlich und unvermeidlich, denn wir sehen und urteilen nur als ἄνϑρωποι und können über diese Beschränkung alles unseres Erkennens niemals hinaus. Daher das Kantische Ding an sich und der intellektuelle Pessimismus.

* * *

Heutzutage redet man in Physik und Chemie viel von Energie, Schwingungsenergie, Verbindungsenergie usw. Das ist offenbar nur ein anderes Wort für Schopenhauers Willen. Noch deutlicher wird dies bei dem Bestreben, welches sich neuerdings immer mehr Bahn bricht, die einzelnen physikalischen und chemischen Naturvorgänge wie Licht, Elektrizität, Wärme, chemische Affinität einheitlich auf ein Gesetz der Bewegung der Moleküle zurückzuführen; nur die Bewegungsart sei verschieden (sog. kinetische Theorie der Materie). Das deckt sich vollständig mit der Objektivation des Willens auf seinen verschiedenen Stufen, welche nicht nur mineralogisch, botanisch, zoologisch verstanden werden dürfen, sondern auch chemisch und physikalisch unterscheidbar sind.

* * *

Als Beweis für die Unveränderlichkeit des Charakters hätte Schopenhauer auch anführen können, daß im Traum oft die angeborenen Mängel und Laster wie z. B. Feigheit, Gewinnsucht, Schmeichelei, die man im Leben zu verdecken gelernt hat, mit erschreckender Deutlichkeit hervortreten. Der Firnis der erworbenen Eigenschaften haftet eben nur so lange, als der Intellekt herrscht und ihn zusammenhält, und fällt ab, sobald dieser von dem Schauplatz der bewußten Handlungen abgetreten ist, Wache und Posten verlassen hat — wie im Traumschlaf.

* * *

Ein Argument für den Pessimismus leitet Schopenhauer her aus der Negativität der Freude und der alleinigen Positivität des Schmerzes, und er begründet dies u. a. damit, daß,

wenn ein auch nur geringfügiger Schmerz auftrete, nur die schmerzhafte Stelle gespürt, das Wohlbefinden des ganzen übrigen Körpers aber nicht empfunden werde. Er hätte auch auf die bemerkenswerte Erfahrung hinweisen können, daß in vorgerücktem Alter, wenn vom Leben nichts Wesentliches mehr erwartet wird, und der Blick sich eher nach rückwärts richtet, vorzugsweise fatale Erinnerungen auftauchen und die frohen Erlebnisse überschatten und in den Hintergrund drängen, obgleich die jenen zugrunde liegenden Vorgänge an Zahl und Bedeutung oft weit zurückbleiben hinter den Geschehnissen, auf die man stolz und eingebildet sein dürfte.

* * *

Schopenhauer erwähnt die starke philosophische Zeugungskraft, die über ihn gekommen sei, wenn er es fertig gebracht habe, Herr des übermächtig sich gebärdenden Geschlechtstriebes zu werden, ihn umzubiegen und „das bessere Bewußtsein“ an die Spitze zu bringen. Gewiß, es blieb das Feuer, nur die Richtung wurde umgekehrt: das Feuer, das eben noch den Willen (Geschlechtstrieb) schürte, blies nun den Intellekt zu lichterlohem Brande. Ein anderer Weg aber ist, den Willen zu befriedigen und dadurch ihm das Brennende zu nehmen. Dann tritt eine Art willenloser Erkenntnis ein, die gerade deshalb in die Tiefe dringen kann, weil das Geschlechtliche nicht mehr stört und bedrückt, der Wille ruht und nun die Erkenntnis freie Bahn hat. Freilich ist dieser Weg denen vorbehalten, welche von Hause aus einen hohen Intellekt besitzen und des Sporns des Willens nicht oder weniger bedürfen, während die Umkehrung des Willens auch die gewöhnlichen Geister vorübergehend zu Erkenntnismenschen machen kann.

* * *

Die Gegensätze suchen sich und begehren einander mit Heftigkeit. Schopenhauer besaß einen höchst leidenschaftlichen Willen, ein unbezähmbares Temperament, Mißtrauen und Argwohn bis ins Monströse gesteigert und verzerrt, und

litt unter dieser Heftigkeit und Ruhelosigkeit seiner Natur unsäglich. Sollte nicht hier die Wurzel liegen, aus welcher die Sehnsucht nach Ruhe, Befreiung und Erlösung von der inneren Qual aufgekeimt ist, die sodann ihren philosophischen Ausdruck im Quietismus und Nirwana gefunden hat? Und sind es nicht vielleicht überhaupt ähnliche Naturen von großer Wildheit der Charakteranlage gewesen, welche Asketen geworden sind und Askese gepredigt haben?

* * *

Es gibt auch einen intellektuellen *δεύτερος πλοῦς*. Wie der moralische *δεύτερος πλοῦς* das eigene Leid als Erfordernis der Erweckung des Mitleids und der Askese bedeutet, so ist der intellektuelle die Folge einer gewaltsam von außen wirkenden Revolutionierung des Verstandes zur Abkehr von oberflächlichen, verbohrten Anschauungen. Was dem Mitleid und der Askese ebenso wie der geistigen Wiedergeburt im Wege steht, ist die Verstrickung der Sinne und des Verstandes in das Netz und den Trug der Außenwelt, der Dünkel und Hochmut des selbstgefälligen, aufgeblähten Ich, der erst gebrochen werden muß, bevor die Bahn für Besseres und Höheres frei wird.

* * *

Daß der Intellekt und Charakter aus verschiedenem Holze und getrennte Kapazitäten sind, sieht man deutlich im Affekt, besonders dann, wenn temperamentvolle Menschen über ein Vorkommnis, das ihre Eitelkeit tief kränkt oder sie sonst im Innersten verwundet, wie von sinnloser Wut gepackt werden. Ist noch ein Gran Besonnenheit übrig, so unterscheidet ein solcher wohl noch die Mahnung des Intellekts, sich zu mäßigen, und auf der anderen Seite die Gewalt des blinden Willens, die ihn übermannt und fortreißt.

* * *

Auf den ersten Blick feine Gesichter entpuppen sich oft als sehr ordinären Charakters. Sieht man von der Erziehung und Selbstbeherrschung ab, die gleichsam einen Palimpsest

fertig bringt, indem sie über schlimme und schlimmste Pestbeulen unauffällig einen dichten Schleier wirft, so könnte man zur Erklärung nach Schopenhauer das heranziehen, daß die von der gutartigen Mutter oder deren Vorfahren her wirkende Vererbung wohl die äußere Struktur der Gesichtszüge und des Kopfes überhaupt in scharfem Gegensatz zu dem metaphysischen Teil des väterlichen Charakters gebildet haben mag.

Auch die umgekehrte Wahrnehmung, daß ein guter Mensch ein abstoßendes Gesicht hat, läßt sich in analoger Weise erklären.

* * *

Ein wichtiger Anhänger Schopenhauers in der Askese ist Tolstoi. Er „predigt ausnahmslose Keuschheit und hat an einer Stelle ausdrücklich ausgesprochen, wenn infolge des Aufhörens der Ehe das Menschengeschlecht endlich ausstürbe, so werde dies ein Zeichen sein, daß die Menschheit zur Vollkommenheit gelangt sei und ihre Bestimmung erfüllt habe“ (Preußische Jahrbücher 1891, Januar). Überhaupt sollte man sich klar machen, daß die Askese recht wohl in großem Maßstabe durchführbar ist. Es würde sich damit gleichsam eine neue Religion auftun, welcher nicht erheblich größere Schwierigkeiten entgegenstehen als allen großen Religionen entgegengestanden haben, ja nicht einmal mehr als allen großen sozialen Umwälzungen, welche vielen die Lebensbedingungen, an die sie gewöhnt waren, verkümmerten und entzogen.

* * *

Schopenhauers Philosophie spendet bei allem Pessimismus, den sie atmet, den unsäglichen Trost, eine moralische Bedeutung der Welt zu postulieren und darzulegen. Die Möglichkeit der Abwendung vom Leben und der sie begleitenden Askese liegt in jedes Menschen Brust, und damit hat ein jeder die Entscheidung in der Hand, ob er im Strudel des Lebens untergehen oder sich darüber erheben und von aller

Pein befreien will. Aber die Verneinung des Willens zum Leben ist doch nur ein Notbehelf, eine bittere Medizin gegen die eigene und gegen die fremde Not, also eine Art von Postulat für das praktische Leben, ähnlich wie für die Vernunft die Kantischen Postulate Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Muß man aber einer moralischen Bedeutung der Welt die Gefolgschaft aufsagen, insofern sie theoretisch nicht gesichert ist, und muß andrerseits eine bloß naturwissenschaftliche Erklärung des Daseins vor dem Letzten und Wichtigsten unweigerlich die Segel streichen (was das Grundgebrechen des Monismus ist), so erlangt ein Pessimismus die Herrschaft, im Vergleich zu welchem Schopenhauer ein Heiland ist, ein Pessimismus von solcher Wucht und Tragik, daß nur noch ohnmächtige Verzweiflung sich regen kann.

* * *

Schopenhauers blinder Wille als Weltprinzip, der sich erst allmählich einen gewissen Intellekt zulegt, um sich mit dessen Hilfe sicherer und höher zu betätigen, ist, bei Licht besehen, nichts weiter als das Eingeständnis der Unmöglichkeit des Erkennens, nichts weiter als Agnostizismus. Denn eine blinde Kraft wie der Wille ist nicht nur blind in ihrem Wirken, sondern auch in ihrer Herkunft und Erklärbarkeit, also nicht nur in ihrer Essenz, sondern auch in ihrer Existenz blind, d. h. unerforschlich als Existenzmöglichkeit. Schopenhauers Weltwille ist daher keine Erklärung — will es wohl auch nicht sein —, sondern nur eine Zurückführung der Natur und der Kompliziertheit ihrer Erscheinungen und ihres Geschehens auf den einfachsten Ausdruck, der dem menschlichen Gehirn zu Gebote steht.

* * *

Byron und Schopenhauer waren gesunde Lebensbejaher und doch Pessimisten. Schiller und Nietzsche kränkelten und priesen den Genuß und die Freude am Leben. So wenig läßt ein Großer seine Grundanschauungen durch sein persönliches Wohl und Wehe beeinflussen und gibt damit dem großen

Haufen und auch den Kritikern und Biographen ein Rätsel auf, da diese es gewohnt sind, für alle geistigen Phasen ihres Mannes einen Zusammenhang mit dem Schlafrock und der Verdauung zu suchen.

* * *

Bei Bekämpfung des Mitleids übersieht Nietzsche, daß der von ihm erstrebte höhere Mensch oft erst durch das Mitleid, durch tatkräftiges Mitleiden Anderer mit ihm zu einem solchen werden kann, weil er sonst untergehen, an den zu harten und drückenden Lebensbedingungen, unter welchen er geboren, zerschellen würde. Soll aber die Gattung selbst gehoben, die ganze Menschheit eine höhere werden, so ist dies nur durch Verallgemeinerung der Bildung, Verbesserung der Lebenshaltung Aller, durch allgemeine Wohlfahrt, also durch Mitleiden im weiteren Sinne zu erreichen.

* * *

Das Schopenhauersche Mitleid ist mit dem Nietzscheschen Willen zur Macht nicht unverträglich. Unvereinbar damit ist nur die Askese, der Quietismus. Mitleid mit allem Menschlichen und Tierischen schließt nicht aus das Streben nach äußerster eigener Vervollkommnung und Machtentfaltung. Es ist nicht wahr, daß dies immer auf Kosten anderer Individuen geschehen müsse. Aber freilich bleibt der große und unüberbrückbare Gegensatz bestehen, den man gemeinhin Pessimismus und Optimismus nennt. Nietzsche ist Optimist, obwohl er sich vielfach an Schopenhauer und andere Pessimisten anlehnt und ihnen, ihrem Weg, ihrer Art, die Dinge zu betrachten und zu würdigen, seine besten Bemerkungen verdankt. Insofern allerdings haßt er das Mitleid von seinem Standpunkt mit Grund, als er hierin den fruchtbarsten Ausgangspunkt des Pessimismus, der Weltverachtung erblickt, welche seiner „höheren Kultur“ das Wasser abgräbt.

* * *

Schopenhauer führt einmal aus, es sei nicht anzunehmen, daß der Wille in seiner Objektivierung über den Menschen

hinausgehen und zu noch höheren Stufen aufsteigen werde, weil der menschliche Intellekt, dieser Diener des Willens, bereits die Fähigkeit besitze, seinen Herrn und Meister totzuschlagen, den Willen zum Leben zu verneinen. Für diese Annahme ließe sich weiter anführen, daß, je höher die Kultur des menschlichen Geistes kommt, um so mehr auch die geistigen Krankheiten zunehmen, der Verstand überschnappt und ein gut Teil hiervon schon jetzt auf Konto des Unfaßlichen zu setzen ist. Eine höhere Willensstufe mit höherem Intellekt würde das Unerklärliche und Grundlose, das Sinn- und Zwecklose des Lebens schon dem normalen Repräsentanten dieser höheren Gattung mit so krasser Deutlichkeit vor Augen führen und ständig im Bewußtsein erhalten, daß der Selbstmord nicht mehr eine sporadische Erscheinung bliebe, sondern als Massenepidemie aufträte. Während also der Schopenhauersche Gedanke in einer Kreislaufbewegung des Willens gipfelt und den Kreis als geschlossen ansieht, sobald die Möglichkeit der Verneinung das ursprüngliche Nichts berührt, gleichsam das Nirwana a posteriori sich mit dem Nirwana a priori vereinigt, scheint uns schon vom Standpunkt des sich bejahenden Willens ein Übermensch nicht möglich; denn der Wille schafft sich nicht einen Typus, der den notwendigen Keim des Untergangs in sich trägt, während der jetzige Mensch doch erst am Rande des Abgrundes wandelt und nur vereinzelt den Sprung ins Dunkle wagt.

Schon aus diesen Gründen sollte das *α* und *ω* der Nietzscheschen Philosophie, der Übermensch, stutzig machen. Es wird eben vergebliche Liebesmüh sein — der Wille hat sich mit dem Menschen erschöpft. Andrerseits würde der Übermensch — im striktesten Gegensatz zu den Tiraden und Ekstasen des Zarathustra — nach dem oben Gesagten eine noch unglücklichere Kreatur sein, weil die geistigen Leiden eine ungeahnte Höhe erreichen und unerträglich werden würden. Und schließlich, was das Wichtigste bleibt, die Metaphysik hätte nicht das Mindeste dadurch gewonnen, weil das trans-

scendentale Moment die reine Erkenntnis immer hindert und das transscendente Gebiet, das einzig und allein Interessante, nach wie vor ein Buch mit sieben Siegeln bleibt.

Überhaupt ist Nietzsche eigentlich kein Philosoph, sondern ein Sozialpolitiker, der im Großen mit großen Mitteln arbeiten möchte. Denn für den Philosophen ist die unverrückbare Grundlage Kants transscendentale Ästhetik, während Nietzsche die chimärische Zeit als einen realen Faktor ansieht. Wenn Nietzsche überhaupt Kant ernstlich studiert hat, wozu er aber schwerlich Zeit fand, so hat er ihn nicht verstanden: gegen Kants Studium spricht die seltene Erwähnung in seinen Schriften, und wo er Kant erwähnt, geschieht dies laienhaft und gehässig, aus sehr großer Distanz. Die Angriffe gegen Schopenhauer beruhen auch wesentlich auf der Unkenntnis oder dem Nichtverständnis Kants. Nietzsche ist außerstande, sich über die immanente Betrachtungsweise zu erheben, was das Stigma des Nichtphilosophen ist.

* * *

Gewissermaßen steht Nietzsche auf Darwins Schultern, ohne es zu wissen oder, wenn er es wußte, ohne es einzugestehen. Denn seine Herrenmoral ist nichts weiter als Darwinismus, angewandt auf den homo sapiens ausschließlich. Darwin glaubte genug getan zu haben, als er von den niederen Organismen ansteigend bis zum Menschen gekommen war. Nietzsche setzt beim ursprünglichen Menschen ein, läßt den heutigen durch Vernichtung früherer Menschenformen entstehen und wachsen und weist hin auf weitere Potenzierungen, Entstehung noch höherer Individuen. Dies sei aber nur möglich, wenn man die Natur wie bisher gewähren lasse, also die Starken die Schwachen ausbeuten und ausrotten. Daher sein Haß und seine Wut auf die Mitleidsmoral, die den natürlichen Prozeß der Weiter- und Höherentwicklung nur hemme.

* * *

Vor der Erfindung der Mikroskope und Teleskope, des künstlichen Gesichts, befand sich die Naturforschung in einem

ähnlichen paradiesischen Zustande der Unschuld wie Adam und Eva, bevor sie vom Baume der Erkenntnis gekostet hatten. Wurden diese biblischen Stammeltern urplötzlich aufgescheucht und aus der Selbstzufriedenheit vertrieben, so kam alles ins Wanken, als es zum ersten Male aufdämmerte, daß der Bereich der natürlichen Sinne ein unendlich beschränkter sei, und was darüber und darunter, unendlich viel mehr in sich befasse.

* * *

Das volle Verständnis dafür, daß das Große klein und das Kleine groß, bringt erst das Studium der Naturwissenschaften in ihren Bestrebungen, immer weitere und immer feinere Zusammenhänge zu ermitteln. Aber nach oben wie nach unten drehen sie eine Schraube ohne Ende, indem sie verkennen, daß Raum und Zeit unendlich groß und unendlich klein sind, und das Kausalitätsgesetz ohne Anfang und ohne Abschluß.

* * *

Die Atomistik wird durch die einfache Überlegung gerichtet, daß es kein Atom gibt, daß es nirgends anzutreffen noch auch nur vorgestellt werden kann. Atom heißt ein nicht mehr Teilbares, etwas Letztes, Endgültiges in der Materie, während unser Gehirn uns zwingt, die Teilung ins Unendliche fortzusetzen. Der Begriff des Atoms steht also in unlösbarem Widerspruch mit einem unbeugsamen Gesetz des menschlichens Denkens. Wenn daher die Physiker und Chemiker heutigen Tages ein Atom berechnen, größen- und zahlenmäßig ausdrücken, so haben sie eben an einer beliebigen, von ihnen willkürlich beliebten Stelle des unendlichen Teilungsprozesses Halt gemacht und gleichzeitig bewiesen, daß sie die Bedeutung des Wortes „Atom“ nicht mehr verstehen, vermutlich weil sie kein Griechisch gelernt und keine Philosophie getrieben haben.

* * *

Daß mit der naturwissenschaftlichen Erklärung oder vielmehr Beschreibung der Dinge das Welträtsel nicht gelöst ist, wird schließlich auch der verbohrteste naturwissenschaftliche Kleinarbeiter einsehen müssen, wenn er überhaupt ein Organ für die Rätselhaftigkeit des Daseins besitzt. Aber freilich, den Meisten ist alles selbstverständlich und keiner weiteren Deutung bedürftig. Die transscendente Bedeutung der Welt zu erfassen und zu entziffern war von jeher das Ziel und die Sehnsucht aller höheren Menschen. Aber hätten wir auch die Wahrheit, die letzten und tiefsten Zusammenhänge der Dinge, in der Hand, wäre auch das Bild von Saïs völlig entschleiert, was hülfe es dem unersättlich Wollenden, keinen Abgrund mehr zu sehen, alles erhellt zu haben? Ohne Anreiz und Bedürfnis, ohne Genuß und Begierde nach etwas außer ihm müßte er zähnefletschend sich selber verzehren. Nein, die Lösung des Rätsels der Welt ist dem, der ihr verschrieben ist, unmöglich, und die Erlösung von der Welt kann nur von innen heraus kommen. Die naturwissenschaftliche Deutung der Welt ist gänzlich unbefriedigend, bis zur transscendenten Erkenntnis ihres Ansich vorzudringen ist zwar versagt, aber die Erlösung vom Dasein ist der einzig mögliche Weg hierzu.

* * *

Der Begriff der Erlösung ist zwar von Religionsstiftern ausgeprägt und deshalb Gegenstand der Anfeindung seitens aller Freigeister und der sog. voraussetzungslosen Erkenntnis. Aber das Gefühl davon wurzelt in jeder Menschenbrust und niemand lebt, der nicht zu Zeiten aus tiefstem Herzensgrunde die Erlösung vom Dasein herbeigesehnt hätte.

* * *

Es bedarf der Untersuchung, ob nicht derjenige, welcher aus indischer Sehnsucht nach Erlösung, nach dem Nirwana, gute Werke vollbringt und Askese übt, ebenso des Lohnes wegen handelt wie der Gläubige, dem im Jenseits Belohnung winkt. Wenn auch der Unterschied groß ist, da jener das

Nichtsein will, dieser die ewige Glückseligkeit, so ist doch das Handeln beider durch ein persönliches Motiv bestimmt. Freilich läßt sich hiergegen wieder einwenden, daß alles menschlische Tun und Lassen der Motivation unterworfen ist, also auch der Quietismus und die Askese, und daß andrerseits die Ziele Glückseligkeit und Wunschlosigkeit nichts miteinander gemein haben.

* * *

Die Lehre von der Seelenwanderung beweist die metaphysische Ohnmacht des Menschen nicht minder als die Annahme eines Jenseits mit Lohn und Strafe. Beides entspringt der Wahrnehmung des Mangels irdischer Gerechtigkeit. Es ist aber einerlei, ob diesem Mangel abzuhelfen versucht wird durch Belohnung oder Bestrafung der eigenen Person in einem Jenseits oder dadurch, daß in der Hülle eines anderen Wesens im Diesseits Leiden erduldet oder Genüsse gekostet werden.

Allerdings steckt in der Seelenwanderungslehre insofern mehr, als sie die rätselhafte Verschiedenheit auch des irdischen Lebenslaufes der Individuen durch deren vorhergehende Lebensläufe zu erklären sucht, obgleich auch hier das biblische Wort von der Heimsuchung der Missetat der Väter an den Kindern bis ins 3. und 4. Glied und der Vergeltung bis ins 1000. Glied eine plumpe Analogie darbietet. Aber durch ein endloses Zurückverlegen, ein immer höheres Hinaufsteigen in der anfangslosen Reihe vermag auch die Lehre von der Seelenwanderung das so schwierige Problem der Differenzierung der Charaktere und dadurch bedingten Lebensläufe der Lösung nicht näher zu bringen.

* * *

Wenn man einem höher entwickelten Tier wie einem Pferd oder einem Hund, die in Ruhe sind, unbefangen ins Auge schaut, dann will es manchmal bedünken, als wenn diese Tiere verzauberte Menschen seien, die eine Erinnerung an ihr vortierisches, menschliches Dasein mit seinen Freuden und Leiden hätten, aber nunmehr in die tierische Form mit

den niedrigen Lebensäußerungen festgebannt seien, ohne den Bann brechen, die Form sprengen zu können. Wie oft scheint der Hund reden zu wollen und muß sich auf Gebärden beschränken!

* * *

Die Zoologen und Biologen machen es zwar nach dem Kausalgesetz verständlich, wie aus einfachen Zellen die Organismenreihe aufsteigt und immer komplizierter wird, und machen es auch wahrscheinlich, daß das Kausalgesetz gerade so gewirkt und nicht auf anderen Wegen die Organismen produziert habe. Aber damit ist im Grunde nichts anderes und nichts mehr gesagt, als daß alles, was entsteht und besteht, an der Hand von Ursachen geworden ist und beharrt, und das ist auf dem Gebiet der Erscheinungswelt, in welcher sich alles nach dem Satz vom Grunde vollzieht, eine Selbstverständlichkeit. Die biologische Wissenschaft versagt aber vollständig gegenüber der Frage, was die Natur bestimmt hat, gerade so wie geschehen in die Erscheinung zu treten, ja überhaupt sich zu offenbaren, was sie mit ihren dunklen Grundkräften eigentlich an sich selbst ist. Hier ist der Punkt, wo die höhere, die philosophische Betrachtung einsetzen muß, freilich ohne viel mehr als spekulative Vorstellungen zu geben, die das Rätsel des Lebens, des Daseins der Welt ebensowenig lösen als die Naturwissenschaften, vielmehr nur vereinheitlichen, auf eine gemeinsame Wurzel bringen und die lezten Ausdrückbarkeiten schaffen, den tiefsten, äußersten Ausdruck für das Ganze prägen (wie Schopenhauers Willen), der jedoch immer empirisch bleibt. Denn auch der Philosoph kann nicht aus seiner empirischen Haut heraus, er kann nur fühlen und ahnen, daß es noch etwas Jenseitiges, einen Hintergrund und Untergrund gibt, der nichts mehr mit Kausalität und Empirie gemein hat; was dieses aber sei, ist eine Aufgabe, die selbst eine noch so tief schürfende Mystik nicht bemeistern kann.

* * *

Hypnose und Suggestion, überhaupt alle geistige oder seelische Einwirkung eines Individuums auf das andere ist nicht weniger verständlich oder unverständlich als die Gravitation, die Anziehungskraft der Materie, der physische Magnetismus. Hier wie dort ist das Treibende die Wirkung in die Ferne — actio in distans. Auch dem animalischen Magnetismus liegt eine Art Materie zugrunde, nur feiner, sublimierter, nicht wägbar und meßbar, aber sicherlich auch ein physisches Substrat, an welches Geist und Seele gebunden sind, von welchem sie ausstrahlen und andere lebende Materie, den Geist und die Seele anderer beeinflussen und sich unterwerfen.

* * *

Der Optimismus erfordert und bedeutet ein Aufgehen in die einmal vorhandenen Lebensbedingungen, die ja im Großen und Ganzen den Menschen wie den Tieren das Dasein ermöglichen und als ein wünschens- und rühmenswertes Gut vorspiegeln. Der besonnene Höherstehende aber fragt nach dem Ursprung und Wert des Lebens selbst und findet bald, daß er durch eine der Natur innewohnende Phantasmagorie düpiert ist. Das Leben ist begehrenswert nur solange, als der Mensch mit seinen Sinnen, Bedürfnissen und Neigungen versklavt ist; hebt er sich darüber hinaus, so wird alles schal und fade.

* * *

Wer die Lebenskraft leugnet, mag sich wohl in der Phantasie vorstellen, daß die Entstehung des Lebens und das Wachstum der Organismen am Ende doch der chemisch-physikalischen Forschung, der Analyse und der Synthese, zugänglich sein werde. Aber wie will er das decrescendo und das schließliche Verlöschen erklären? Falsch wäre, auf den Verbrauch der Materie, an welche die anorganischen Gesetze gebunden seien, hinzuweisen. Denn ohne beständige Zufuhr von außen würde auch das crescendo unterbunden sein. Was hinderte also, das Alter und den Tod zu bannen, da die

physikalisch-chemischen Gesetze dem nicht unterworfen sind und die Materie ständig erneuert werden kann?

* * *

Der große Haufe der modernen Naturwissenschaftler gleicht den in kurzer Zeit reichgewordenen Geldprotzen, welche auf den schnell angewachsenen Besitz pochend sich stark fühlen, die ganze Welt zu kaufen. „Was aber hülfe es, so ich die ganze Welt gewänne, und litte Schaden an meiner Seele?“ Und was hilft die immer feinere Zergliederung der Natur und die Aufdeckung ihrer noch so mikroskopischen Zusammenhänge dem, der den verborgenen Schlüssel zu dem allem sucht, der die Welt aus ihren Angeln heben möchte?

* * *

Das Zeiß'sche Doppelfernrohr soll die Eigentümlichkeit haben, daß die Bilder bei anderer Anbringung der Okulare ganz anders erscheinen. Das nennt man dann Trugbilder. Wo aber ist der Trug? Nicht schon in unserem normalen Auge, seiner Konstruktion und Beschaffenheit? In der Tatsache der Existenz des Auges überhaupt?

* * *

Die Naturwissenschaft macht Halt vor den für sie nicht weiter verfolgbaren Faktoren der unerschaffenen Materie und der quantitativ unveränderlichen Energie, welche die Materie differenziert. Interessant ist hierbei die Anschauung, daß die in der differenzierten Materie (Natur) aufgespeicherte und in den Naturgesetzen sich offenbarende Energie nur so lange wirken könne, als die Körper (Teile der Materie) verschieden seien, und dahin strebe, diese Verschiedenheiten auszugleichen, so daß im Augenblick, wo z. B. die ganze Natur die gleiche Temperatur habe, der treibende Faktor der Energie verschwände und hiermit der Tod der Natur einträte.

Dieses gleichsam immanente, physische Nirwana wäre ein Pendant zum transszendenten, metaphysischen Nirwana.

* * *

Die naturwissenschaftliche Erkenntnis hat noch ein weites Feld der Forschung vor sich, ja es ist unendlich, wie der Raum unendlich ist im Großen und im Kleinen. Aber die philosophische Erkenntnis steht jenseits oder vielmehr diesseits vom Raum, und nichts bedeutet ihr ein zeitliches Geschehen. Die Grenzmarken sind abgesteckt und die Erklärung der Welt steht bald vor einem ewig Unerklärlichen und Unerforschlichen, weil sie gebunden ist an das beschränkte Erkenntnisvermögen des Menschen. Daher der intellektuelle Pessimismus als Folge des grandiosen Fiasco aller Versuche, das über dem Wichtigsten und Letzten ausgebreitete Dunkel aufzuhellen.

Osservazioni sulla filosofia di Schopenhauer.

Von **Alessandro Costa.**

Schopenhauer stesso notò come l'interesse destatosi, sul finire della sua vita, per la sua filosofia avesse un carattere religioso; ed egli se ne compiacque e trovò in questo fatto la più bella lode dell' opera sua. Schopenhauer aveva perfettamente ragione. Non appena l'uomo esce dall' infanzia (e parlo d'infanzia tanto dell' individuo come della specie), non appena cessa in lui quello stato d'ingenua fede, propria appunto dell' infanzia — la fede nell' assoluta realtà e bontà della esistenza — sorge avanti alla sua mente perplessa una moltitudine di domande e di problemi; e da quel momento religioni e filosofie vanno formandosi in sistemi più o meno complicati, sforzandosi di rispondere a quelle domande e di tranquillizzare e orientare l'uomo su quei molti problemi che, per le sofferenze e le ingiustizie di cui è pieno il mondo, non sono certo da prendersi come una semplice curiosità, ma si sollevano anzi ad una gravità suprema.

Ma tutte le religioni e tutti i sistemi filosofici (cosa ormai vecchia a dirsi) sono talmente infarciti rispettivamente di favole, di dogmi assurdi ed anche ripugnanti e, dall' altra parte, di sofismi e di chiacchiere, che oggi, data la cultura a cui l'umanità e giunta, non si sostengono più se non per abitudine, per interessi personali e per lo spavento del nuovo che, naturalmente, spinge l'uomo a riattaccarsi al già noto piuttosto che avventurarsi nell' ignoto. Io non mi dilungherò sopra un tal punto che (almeno a chi s'interessa di filosofia schopenhaueriana) deve riuscire press' a poco un *truism.*

Non parlo qui di religioni inferiori, nè del Buddhismo, sul quale ci fermeremo appresso; ma le stesse due maggiori tra le religioni dogmatiche, il Brahmanismo e il Cristianesimo, sono, nei loro dogmi fondamentali, impotenti a resistere ad una critica spregiudicata. Per non toccare che un sol punto, ma il più importante, richiamo alla memoria del lettore l'antico problema del male a cui nè l'una nè l'altra religione potè dare una risposta. Il Brahmanismo ha dovuto dichiarare il male come una illusione; il Cristianesimo, per scagionarne il suo Dio, ha dovuto incolparne l'uomo dopo aver fatto di questo una creazione ex nihilo di quello stesso Dio. Il fattore rimprovera alla cosa fatta i suoi difetti! — Son queste assurdità (che in mille forme ricompajono ad ogni piè sospinto) quelle che hanno minato le due religioni e le rendono ormai del tutto insoddisfacenti alla mente moderna; non solo nelle classi più colte ma anche nel popolo. Il danno che nasce da questo stato di cose, appunto perchè si estende nella larga classe popolare, è veramente deplorevole e tale che non può mancare d'impensierire chi veda alquanto lontano.

Ora la concezione religiosa dello Schopenhauer è la prima che apertamente metta da parte le antiche mitologie con le loro assurdità e si spinga a riconoscere la vera essenza della religiosità là dove essa ha realmente la sua origine: nella possibilità della negazione di sè stesso e della vita universale — per quanto alla maggior parte degli uomini la parola „religiosità“ non significhi più che la eterna conservazione della loro propria persona. Quei pochi, ai nostri giorni, che sentirono il tormento della lotta tra un intimo bisogno religioso e la chiara visione dell' assurdità di dogmi a cui credette inseparabilmente legato il sentimento religioso — quelli, alla lettura dello Schopenhauer, sentirono come una forza magica che, sciogliendoli a poco a poco da vecchie pastoje, li restituiva alla libertà, alla visione chiara del bene, senza filosofici sotterfugii, senza violentar la propria ragione.

Questo è il merito — grandissimo, imperituro merito dello Schopenhauer; perchè l'opera sua risponde al vero, intimo e disinteressato bisogno religioso, oggi latente, ma che lo svolgimento della vita richiama di tempo in tempo spontaneamente alla luce.

Ma, purtroppo, un vizio originale intorbida questa grande concezione. Vizio di esposizione; ma che prende le mosse da tale profondità, da inquinare poi quasi ogni parte del sistema.

L'originalità dello Schopenhauer, per la quale egli si stacca da tutti i filosofi, consisteva nell' avere egli finalmente messo da parte il concetto di un qualsivoglia „assoluto". Il mondo intiero, sia psichico, sia fisico, poggia per lui su di una pura **possibilità** di essere e perciò anche di non essere, che egli chiamò: affermazione e negazione della volontà di vivere. Per un essere assolutamente reale in sè stesso, tale da includere perciò la propria necessità *necessitas essendi ex se* (*Tò ὄν* — Cogito ergo sum — Causa sui — Ding an sich — Ragione assoluta etc.) — non v'è posto nel suo sistema. In quest' alternativa che all' essere oppone il non essere, trovano riposo le perplessità filosofiche e morali che nascono dalla posizione di un' assoluta realtà.

Ma lo studio di Kant, che aveva aperto gli occhi al giovane Schopenhauer — come già Hume li aveva aperti a Kant — doveva imprimere con tal forza nel discepolo il pregiudizio del maestro che, malgrado dell' aperta contradizione con sè stesso in cui lo metteva, egli non seppe più liberarsene. Parlo del concetto kantiano della cosa in sè.

Entrare in spiegazioni su tal punto, ci porterebbe assai al di là dei limiti prescritti a quest' articolo. Nel modo più breve possibile dirò che il concetto di cosa in sè non è che un infelice surrogato degli antichi „assoluti" che per tanti secoli avevano fatto le spese delle filosofie che

cercavano di conservare a questo mondo, dove tutto passa senza ritorno, una qualche apparenza di realtà; un qualche dritto per sottrarsi al *vanitas vanitatum*. Ora, quale ufficio potesse avere per lo Schopenhauer un tale concetto, — per lui che doveva poi negargli la *necessitas essendi ex se*, dal momento che l'alternativa dell' essere e non essere domina per lui anche sulla cosa in sè, dichiarata dallo stesso Schopenhauer non altro che *Wille* — a che cosa, ripeto, potesse servirgli un tal concetto così paralizzato, io non vedo. Dire che la cosa in sè è tanto nell' essere quanto nel non essere (e perciò intatta dall' alternativa schopenhaueriana) è un modo assurdo di parlare che non spiega niente e porta infinita confusione. —

Un altro punto disperatamente confuso in Schopenhauer è la cosi detta teoria della conoscenza. Nasce tale confusione dallo stesso concetto di cosa in sè, di cui lo Schopenhauer credè aver noi immediata coscienza nell' intimo delle nostre sensazioni. Questo lo portò ad attribuire al soggetto una realtà immediata, lasciandone all' oggetto solo una mediata per mezzo della causalità. Lo Schopenhauer dimentica qui la sua stessa giustissima tesi della correlatività immediata e indissolubile tra soggetto e oggetto, ricade nel solipsismo berkeleyano e si perde in quel pelago di contradizioni che, con piena ragione, gli sono state rimproverate e che si riassumono nel circolo vizioso che, nella sua teoria, il di fuori è creato dal soggetto, sotto influenze che gli vengono . . . . dal di fuori.

Quanto danno portino all' opera del nostro filosofo queste contradizioni e quanto sieno perciò deplorevoli, solo coloro che, d'altra parte, videro l'immensa importanza religiosa della sua filosofia, possono sentire e sentono dolorosamente. La religiosità futura (quando in un avvenire più o meno lontano, la parte eletta dell' umanità tornerà, per natural forza di cose a disilludersi sul valore della vita) non potrà trovare base che nel pensiero fondamentale dello Schopen-

hauer, nella possibilità che all' essere oppone il non essere — quantunque un tal concetto nulla più ci dica di una pura negazione. Ma vera religiosità, come già fu, cosi nel futuro ben altra cosa sarà che brama di vita eterna o glorificazione della natura.

Da tutto ciò concludo che sarebbe desiderabile una nuova esposizione di tutto il sistema dello Schopenhauer, almeno nelle sue linee generali, libera dalle contradizioni e dalla confusione che vi sono portate dal pregiudizio della cosa in sè. Dell' invenzione di questo strano e contradittorio concetto si indovina facilmente la causa in Kant, al quale doveva servire per ricostruirvi sopra, con sofismi indegni di un tal filosofo, il Teismo e l'Immortalità, da cui egli non seppe staccarsi. Ma nella mente di Schopenhauer (che era salita ben più in alto) esso sembra esservi rimasto per pura *vis inertiae*; e l'effetto non ne è stato altro che quello nefasto di portarvi contradizione e confusione.

Ma una nuova esposizione del sistema di Schopenhauer è cosa presto detta. Chi ardirà ridire quello che fu già detto con una bellezza di stile inimitabile? Oltre a ciò riman sempre che la verità parla più efficacemente dal libro sia pure imperfetto di chi la vide da sè e per la prima volta, che da quello che va dietro ad un esemplare. Nondimeno una critica degli errori fatta non da chi, per naturale odio contro una concezione schiettamente pessimistica, divien cieco per quel che più in un libro ha di valore; ma da chi con amore cercasse sceverare il buono dal falso — una tal critica, dico, sarebbe opera sommamente benefica.

Lo Schopenhauer ha insistito nel mostrare l'intimo accordo della sua filosofia con la sostanza (non la scorza) delle tre principali religioni: il Brahmanesimo, il Buddhismo e il Cristianesimo. Riguardo a quest' ultimo, egli stesso osservò che la scorza è molto più spessa di quel che possa

credersi; e ciò è verissimo. Quanto al Brahmanesimo e al Buddhismo egli, come non era mai venuto in chiaro sul valore del concetto kantiano della „cosa in sè“, cosi anche non si avvide del passo importantissimo fatto del Buddhismo sul Brahmanesimo, negando la realtà metafisica dell' Atman. Il Buddhismo rifiutò appunto il concetto di „cosa in sè“ (che tanto importa l'Atman) e prese posizione direttamente opposta al Brahmanesimo, proclamando il mondo *anatta;* e cioè: senza realtà assoluta e fermandosi solo sull' alternativa di Samsara e Nirvana che rispondono a capello alla *Bejahung e Verneinung* di Schopenhauer.

L'accordo della filosofia schopenhaueriana col Buddhismo è perfetto. Ambedue i sistemi rifiutano, di fatto, una metafisica positiva come la si era intesa in Europa fino allo Schopenhauer e, in India, fino al Buddha. In Schopenhauer, come ho detto, la „cosa in sè“ rimane una parola senza significato, dal momento che, data la possibilità della *Verneinung* essa può annientarsi. Il Buddhismo poi, pienamente cosciente di ciò che voleva dire, ha esplicitamente e nel modo più reciso, negata la sostanzialità e necessità assoluta dell' essere in qualunque genere di esistenza. Tutti gli scritti canonici buddhistici *perhorrescunt* una simile dottrina. Nel Discorso XXVI del Majjhimanikāyo (traduz. Neumann) simili affermazioni vengono addirittura qualificate per „pazzia“. — Sia detto questo per coloro che oggi in Europa si sforzano di presentare un Buddhismo *ad usum Delphini.* La dottrina della insostanzialità e impermanenza di tutto *(anatta, anicca)* è il fondamento del Buddhismo. Tolto questo fondamento, non restano che discussioni filosofico-scientifiche più o meno interessanti, o finalmente semplici favolette mitologiche; ma il valore religioso è scomparso. Soltanto con la dottrina della insostanzialità e impermanenza di tutto si accorda la pace ineffabile di quella „Grande Rinunzia“ che, nata dalla compassione per i mali della esistenza, finisce per non chieder veramente più nulla.

Che poi lo Schopenhauer convenga pienamente in questa negazione d'ogni valore assoluto nella esistenza; che *l'ens realissimum* di cui anch' egli parla sotto l'aspetto di Wille, debba intendersi appunto con la condizione demolitrice ch'esso possa annientarsi — è cosa che nessun conoscitore coscienzioso non solo della lettera ma dello spirito della filosofia schopenhaueriana, vorrà sinceramente negare.

Schopenhauer e il Buddha non ammettono come metafisica (se una tale parola vuole ancora essere usata), che una pura possibilità di essere e non essere; la *συστολὴ καὶ διαστολὴ* dell' essere, come disse lo Schopenhauer. Al posto del vecchio „assoluto" positivo, necessario in sè, non rimane che un concetto negativo: la negazione della necessità in sè dell' essere. Il pensiero buddhistico, come quello schopenhaueriano, rimane sempre dualistico; l'unità assoluta dell' essere è un assurdo e, come tale, non può far parte nè della filosofia nè di un pensiero qualunque. —

Tale è, secondo me, lo stato di cose riguardo alla filosofia schopenhaueriana. Su questo stato di cose e secondo le linee qui sopra appena tracciate, io credo che la Schopenhauer-Gesellschaft dovrebbe rivolgere la sua attenzione e ad un possibile miglioramento rivolgere la sua attività; affinchè quel valore religioso che in essa si contiene, non vada perduto per difetti di forma, ma si conservi e fruttifichi pel bene dell' umanità.

Nota. Io mi permetto di far noto qui che un mio tentativo di critica sulla filosofia di Sch. nel senso indicato sopra, è apparso sui primi del 1913 nel mio libro „Filosofia e Buddhismo" (Edit. Bocca, Torino). Tentativo che, s'io non m'illudo, dovrebbe riuscire gradito a chi vede tutto il valore vero della concezione schopenhaueriana e perciò anche i suoi difetti.

Die fünf Stufen der Welterkenntnis.

Von **Paul Deussen** (Kiel).

Was ist die Welt? Das ist die Grundfrage, welche von jeher die Philosophen aller Länder und Zeiten beschäftigt hat. Diese Frage erscheint auf den ersten Blick seltsam; man könnte versucht sein zu antworten: je nun, die Welt ist eben nichts anderes als die Welt. Wollt Ihr sie kennen lernen, so öffnet Eure Augen, Eure Sinne, studiert Physik und Chemie, Mineralogie, Botanik und Zoologie, so wißt Ihr, was die Welt ist und braucht nicht weiter zu fragen. Es ist sehr merkwürdig, daß diese Antwort dem forschenden Menschengeiste nicht genügt, daß er auch nach allen Aufschlüssen der empirischen Wissenschaften die quälende Frage nicht los wird: was ist denn nun seinem Wesen nach dieses mir so genau bekannte Ganze, was ist die Welt? Diejenigen, welche so fragen, werden Philosophen genannt. Ihr fortgesetztes Fragen beweist, daß sie das Was, d. h. das Wesen der Welt, von der Welt selbst unterscheiden, daß sie, mit Kants Worten zu reden, diese ganze Welt nur für die Erscheinung einer an sich seienden Wesenheit ansehen, welche aufzusuchen die Philosophie von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart bestrebt gewesen ist.

Alle Antworten auf diese Grundfrage lassen sich zu fünfen zusammenfassen, welche alle fünf in ihrer Art richtig sind und doch alle verschieden, und deren Verschiedenheit darauf beruht, daß wir mit jeder dieser Antworten tiefer in

das Wesen der Welt eindringen. Das Pentagramm, eine magische Figur, die ehedem dazu diente, die bösen Geister von der Türschwelle fernzuhalten, kann auch uns behilflich sein, die bösen Geister des Mißverstehens und des Vergessens abzuwehren, wenn wir ein solches zeichnen und an die fünf Spitzen die Buchstaben M, V, K, W, S setzen, an denen wir uns die fünf Stufen der Welterkenntnis einprägen können.

Die erste Antwort auf die Frage: Was ist die Welt? lautet:

Die Welt ist Materie.

Daß der Raum, der uns nach allen Seiten umgibt, unendlich ist, wurde schon im Altertum richtig erkannt und bewiesen. Außerhalb des Raumes kann es somit nichts geben, innerhalb desselben aber nur das, was ihn erfüllt, und eben dies nennen wir Materie. Im Mittelalter unterschied man die Erde, auf der die Menschen ihr Wesen haben, und den Himmel, wo Gott wohnt. Da kamen Männer wie Kopernikus und Bruno, nahmen den Himmel weg und setzten an seine Stelle den unendlichen Raum, eine für die Religion höchst gefährliche Lehre, denn nachdem der Himmel nicht mehr bestand, war für Gott in der Welt kein Platz mehr, bis ein Stärkerer kam als Kopernikus und Bruno und wieder die Möglichkeit einer mit der Wissenschaft zusammen bestehenden Religion eröffnete. Hatten Kopernikus und Bruno den Himmel weggenommen und an seine Stelle den unendlichen Raum gesetzt, so war es wiederum Kant, welcher den ganzen unendlichen Raum wegnahm, indem er ihn als eine bloße Vorstellungsform unseres Bewußtseins erklärte, wodurch wieder Platz wurde für eine über diese räumliche Welt hinausliegende göttliche Welt.

Die Welt ist meine Vorstellung.

Das ist der Grundgedanke, welchen Kant nicht nur aussprach, sondern durch strenge Beweise stützte. Er bewies, daß drei Grundelemente der uns umgebenden Welt, der Raum,

die Zeit und (von den übrigen Kategorien zu schweigen) die Kausalität, keine von uns unabhängige Realität haben, sondern Formen des Bewußtseins sind, jenes ewigen und schrankenlosen transzendentalen Bewußtseins, welches in jedem empirischen Bewußtsein zur Erscheinung kommt.

Wenn wir von der Welt dasjenige in Abzug bringen, was durch jenes Bewußtsein gesetzt ist, so bleibt als Kern der Dinge eine dunkle Wesenheit bestehen, welche man mit dem Worte Kraft bezeichnet. Die ganze Welt ist ihrem Wesen nach Kraft, denn alle Körper sind nach Kants richtiger Definition krafterfüllte Räume, und jede Veränderung in der Körperwelt ist das Hervortreten jenes geheimnisvollen Inneren, welches wir Kraft nennen. Der fallende Stein ist eine Manifestation der Schwerkraft. Die Hand, welche sich öffnet, um den Stein fallen zu lassen, ist eine Manifestation der Willenskraft; beide Handlungen sind als Ursache und Wirkung durch Kausalität miteinander verbunden, aber es ist falsch, die Kraft für die Ursache zu erklären, sie ist vielmehr jenes Innere, welches in Raum und Zeit als Veränderung an dem Zustande der Körper zur Erscheinung kommt. Somit sind alle Körper und alle Veränderungen der Körper, von innen betrachtet, Kraft.

Die Welt ist Kraft.

Dies ist die dritte Definition, und sie würde die dunkelste von allen sein, wenn hier nicht von anderer Seite uns ein Licht entgegenkäme.

Während die ganze übrige Natur uns immer nur von außen als die Körper und deren Veränderungen gegeben ist und auf jene rätselhafte Wesenheit sich zurückführen läßt, welche wir Kraft nennen, so gibt es einen Punkt in der Natur, wo sich ihr Inneres uns eröffnet und einen wiewohl beschränkten Blick in ihre abgründlichen Tiefen ermöglicht. Unser eigenes Selbst ist es, welches einerseits wie alles andere uns von außen gegeben ist als der sich bewegende

Körper und andererseits von innen wie nichts anderes, wo dann das, was äußerlich als Körperbewegung sich darstellt, von innen als ein Akt des Wollens empfunden wird. Wir kennen den Willen nur in der Sphäre der bewußten Lebenserscheinungen, aber eine sorgfältige, das Wesentliche vom Unwesentlichen trennende und schrittweise fortschreitende Analyse ergibt, daß eben dasjenige, was bei jeder willkürlichen Bewegung als Wollen empfunden wird, auf anderem Wege alle vegetativen Funktionen des Organismus regiert, daß der ganze Mensch nur der in Raum, Zeit und Kausalität sich darstellende Wille ist, und daß dasjenige, was in allen Tieren, Pflanzen, unorganischen Körpern und ihren Veränderungen uns entgegentritt, nur der Erscheinung nach von dem Willen in uns verschieden, dem inneren Wesen nach aber mit ihm identisch ist.

Die Welt ist Wille.

So lautet die vierte Definition, welche wir dem unvergleichlichen Tiefblicke Schopenhauers verdanken.

Was will dieser Wille? Er will leben, sein Dasein durch die Ernährung und über den Tod hinaus durch die Fortpflanzung erhalten. Die Wurzel aller dieser Bestrebungen aber ist der Egoismus. Er ist dasjenige, was in der heiligen Schrift Sünde genannt wird. Denn nach der tieferen Auffassung des Christentums liegt die Sünde nicht in den einzelnen Handlungen, welche nach dem Kausalitätsgesetze mit Notwendigkeit aus dem inneren Charakter hervorgehen, sondern in diesem selbst, nicht in dem, was wir tun, sondern in dem, was wir sind. Die ganze Welt mit all ihrer Schönheit ist nur eine Ausbreitung des Egoismus und somit dessen, was unsere Religion Sünde nennt.

Die Welt ist Sünde.

So lautet die fünfte Definition, welche uns in eine Traurigkeit und Trostlosigkeit ohnegleichen stürzen würde, wenn wir uns nicht an folgendes erinnerten.

Der Wille ist kausalitätlos, mithin frei. Es liegt ihm gleich nahe, eine Welt wie die unsere zu wollen oder nicht zu wollen. Wie sein Wollen erscheint, wissen wir. Ob auch sein Nichtwollen als Reich Gottes, Himmelreich, Nirwana erscheint, bleibt uns unbekannt und so würde die Philosophie sich jedes Wortes über eine solche jenseitige Welt zu enthalten haben, träten nicht schon innerhalb der Erscheinungswelt gewisse Handlungen hervor, welche sich aus dem Egoismus als Prinzip dieser Welt in keiner Weise erklären lassen und als der Durchbruch der Verneinung in der Sphäre der Bejahung anzusehen sind. Es sind dies die moralischen Handlungen der uninteressierten Gerechtigkeit, welche niemanden schädigen will, der aufopfernden Liebe, welche allem Leidenden in seiner Not zu Hilfe kommt, und der Entsagung, welche die Genüsse dieser Welt verschmäht, weil sie nach dem trachtet, was da droben ist. In der Tatsache dieser moralischen Handlungen liegt das ganze und sichere Evangelium einer besseren Welt, welche durch völlige Aufgebung des egoistischen Willens in unendlicher Annäherung von uns allen erreicht werden wird und uns einem willensfreien Zustande entgegenführt, welcher, nach dem Zustande in den Augenblicken der ästhetischen, willensfreien Kontemplation zu urteilen, sich charakterisieren läßt als eine alle Genüsse des Erdenlebens weit hinter sich lassende unaussprechliche Seligkeit.

Begrüßungsansprache,

namens der Stadtbibliothek Frankfurt a. M. an die zweite Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft am 15. Mai 1913 gerichtet

von **Friedrich Clemens Ebrard** (Frankfurt a. M.).

Hochansehnliche Versammlung!

Ich habe die Ehre und Freude, das Kuratorium und die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft, die sich zu ihrer zweiten Tagung heute in diesen Räumen versammelt hat, namens der Frankfurter Stadtbibliothek aufrichtig und herzlich willkommen zu heißen!

Die Tatsache, meine verehrten Damen und Herren, daß wir jetzt eine Schopenhauer-Gesellschaft haben und daß diese sich anschickt, ihre Tagung in der Stadt Frankfurt und in deren Stadtbibliothek abzuhalten, gibt unwillkürlich zu einigen Betrachtungen Anlaß.

Wer dächte da nicht vor allem mit wehmutsvoller Teilnahme des tragischen Geschickes, das dem großen Philosophen die verdiente und von ihm so heiß ersehnte Anerkennung bis an die Schwelle des Greisenalters versagte? Fast vier Jahrzehnte wurde er — nicht etwa von ehrlichen Gegnern mit den Waffen des Geistes bekämpft, sondern totgeschwiegen, ignoriert und vor der Mitwelt „sekretiert“, wie er es nannte, von den zünftigen Gelehrten der Universitäten! Und zitierte man ihn ja einmal, so mußte er mit grimmer Indignation lesen, daß ihn der eine den „verstorbenen“ Schopenhauer nannte, ein anderer für einen Zeitgenossen des Helvetius erklärte! Auch waren es nicht etwa berühmte Fachgenossen, sondern in der wissenschaftlichen Welt bis dahin ganz unbekannte Gelehrte, ja Laien, welche in den letzten anderthalb Jahrzehnten seines Lebens nicht müde wurden, als seine von ihm sogenannten „Apostel“ und „Evangelisten“ die Öffentlichkeit in Artikeln und eigenen Werken immer wieder auf den großen Denker

hinzuweisen. Aber nur das Morgenrot seines strahlenden Ruhmes durfte er selbst noch sehen, den er prophetisch vorausahnte, wenn er am 13. Mai 1856 an Julius Frauenstädt schrieb: „Bedenke ich, welche tiefe Wirkung und Enthusiasmus meine Philosophie in Ungelehrten, Geschäftsleuten und gar noch Weibern hervorgebracht hat, und wie Vieles der Art wir nicht erfahren, so kommen mir über die Rolle, die solche 1900 spielen wird, Gedanken, die ich schriftlich nicht einmal Ihnen mitteilen mag: Sie können sie auf eigene Hand haben". Heute erfüllt sein Ruhm die Welt, ist sein Name unsterblich geworden! Heute würde kein philosophischer Dozent oder Schriftsteller es wagen dürfen, den Namen Schopenhauers zu unterschlagen, und der müßte auf den Titel eines Gebildeten verzichten, der, welches auch seine innere Stellung zu Schopenhauers Lehre sein möge, ihn nicht für einen der erhabensten Geister und der größten Philosophen aller Zeiten, für einen unserer ersten Schriftsteller erklärte!

Aber auch daß unsere Schopenhauer-Gesellschaft in Frankfurt tagt, gibt zu denken. In dem gleichen Sinne nämlich der Feststellung des Wechsels aller Dinge. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich behaupte: Schopenhauer, der das Frankfurter Bürgerrecht nicht erworben hat, sondern zeitlebens sogenannter „Permissionist" blieb, hat auch zu Frankfurt und zu seinen Bewohnern, wenige ihm Nahestehende, wie namentlich August Kilzer, Martin Emden und Wilhelm Gwinner ausgenommen, ein eigentlich inneres Verhältnis nicht gewonnen. Wohl rühmte er dessen „milderes Klima und sanfteres Leben", aber er fügt doch gleich hinzu: „Guter Ort für eine Eremitage". Im übrigen aber pflegte er Frankfurt gutmütig-boshaft einfach als „Abdera" und die Frankfurter als „Abderiten" zu bezeichnen. Umgekehrt hatte aber auch das Frankfurt, in dem Schopenhauer von 1833 bis zu seinem Tode im Jahre 1860 lebte, keine Ahnung, konnte ja nach Lage der Dinge auch wohl keine haben von der einzigartigen Bedeutung eines Mitbürgers, in dem viele lediglich

einen alten schrullenhaften Sonderling zu sehen glaubten. Wie hat auch das sich in Frankfurt geändert! Mit seinem großen Namen wurde schon im Jahre 1877 eine Straße geziert — vielleicht bedarf es nur einer Anregung, daß auch einmal eine höhere Schule nach ihm benannt werde — und zwei Denkmäler sind ihm geweiht worden, eines auf der Attika des westlichen neuen Flügels der Stadtbibliothek, das andere in deren nächster Nähe, in unseren herrlichen Anlagen. Und heute, dessen bin ich sicher, heute würde die Frankfurter Bürgerschaft es sich zur höchsten Ehre rechnen, einen Schopenhauer ihren Mitbürger nennen zu dürfen!

Gestatten Sie mir zuletzt in meiner Eigenschaft als Hausherr dieses Gebäudes noch ein Wort über Schopenhauer und die Stadtbibliothek. Ein eigentümlicher Zufall hatte Schopenhauer und den Mann, der nachmals während Schopenhauers ganzer Frankfurter Lebenszeit an der Spitze der Stadtbibliothek stand, den berühmten Historiker Johann Friedrich Böhmer, schon in ihren jungen Jahren, im Jahre 1818 in Rom zusammengeführt, wo beide im Kreise der deutschen Künstler verkehrten. Dort war es, wo Schopenhauer mit deren Teutschtümelei und Konvertitentum in Konflikt geriet und dadurch Böhmer zu zornigen brieflichen Äußerungen reizte, wie: Schopenhauer sei „wirklich ein ziemlich völliger Narr“, und: man müsse „zum Wohle des Volkes die gesamte Sippe der undeutschen und religionslosen Philosophen einsperren lassen“. In der Folgezeit, wo sich beide Männer in Frankfurt wieder trafen, scheint indessen dieser scharfe persönliche Gegensatz nicht fortbestanden zu haben. Jedenfalls war Schopenhauer, der übrigens, wie die meisten Gelehrten jener Zeit, selbst eine erhebliche Büchersammlung besaß, ein Benutzer der Stadtbibliothek, soweit sie ihm eben bei ihrem damaligen bescheidenen Vermehrungsetat von jährlich 2300 Gulden, einer Öffnungszeit von wöchentlich nur 6, später 10 Stunden und dem Fehlen vieler wichtigen Zeitschriften etwas bieten konnte. Tadelte er auch mit Recht die

nicht glücklich stilisierte lateinische Inschrift des Bibliotheksgebäudes „Studiis libertati reddita civitas“, so rühmte er dieses doch als ein „kostspieliges *), schönes und durch seinen Zweck ehrwürdiges“. Zu immerwährendem Danke aber hat er unsere Stadtbibliothek durch die letztwillige Zuweisung von sieben seiner besten Daguerreotypien aus den Jahren 1842 bis 1853 verpflichtet, die eines ihrer kostbarsten Besitztümer bilden und die Sie nachher in der Ausstellung sehen werden. Wie würden wir Epigonen von heute uns freuen, dürften wir ihm unsere zu einem ganz neuen Leben verjüngte Anstalt, die jetzt über 365 000 Bände zählt, mehr als 1600 periodische Schriften hält und einen gegen damals zwölffach größeren Anschaffungsetat besitzt, für seine Arbeiten zur Verfügung stellen! Dies ist uns freilich versagt, aber Schopenhauers Name und sein Gedächtnis wird dank jener Stiftung und dank der hochherzigen Schenkung seiner Bibliothek durch Herrn Arthur v. Gwinner, auf welche seitdem weitere wichtige Zuwendungen und Erwerbungen gefolgt sind, in der Frankfurter Stadtbibliothek, die wir immer mehr zu einem Mittelpunkt der Erinnerung an den Unsterblichen ausgebaut zu sehen wünschten, fortleben in saecula saeculorum!

Und so sei denn die Schopenhauer-Gesellschaft, die sein Gedächtnis hochhalten und immer mehr verbreiten und vertiefen soll und will, und die heute nicht in „Abdera“, sondern in Frankfurt tagt, in unserem großen, schönen, neuen Frankfurt, das für alles, was Wissenschaft heißt, ein offenes Auge und eine jederzeit offene Hand hat, sie sei in dessen vornehmster wissenschaftlicher Anstalt, unserer Stadtbibliothek, von Herzen begrüßt und hochwillkommen!

---

*) Dies sollte kein Tadel sein, sondern vielmehr besagen, daß die Stadt sich das Bibliotheksgebäude etwas habe kosten lassen.

Essai sur la psychologie de la femme chez Schopenhauer.

Von **André Fauconnet** (Paris).

Et plus ou moins la femme est toujours Dalila.
(Vigny, *La colère de Samson.*)

Chacun sait que Schopenhauer a médit des femmes; on aime à citer ses aphorismes, ses maximes parfois brutales, toujours caustiques, souvent fines et spirituelles. Aussi bien faut-il avouer qu'il a, dans ce genre, autant de modèles que d'imitateurs; les mots satiriques de cet ordre abondent dans la littérature qui s'est plu à traduire toutes les nuances de l'hostilité et du mépris, depuis les colères du vieil Euripide jusqu'au sourire de M. Bergeret. Qu'est-ce donc qui distingue Schopenhauer dans la foule des écrivains contempteurs déclarés du beau sexe?

Son originalité est de n'avoir pas cédé en écrivant aux désillusions d'une heure de tristesse, aux rancœurs d'un instant de dépit, mais à une conviction profonde, aboutissant logique de sa philosophie tout entière. Bref, il n'est pas misogyne par boutade, mais par système.

Au demeurant, on chercherait vainement dans ses œuvres une „théorie de la femme" sous forme de dissertation achevée. Des remarques sans lien apparent, des sentences éparses, voilà ce qu'il nous livre. Et pourtant chacun de ces mots évoque une vision de la femme moderne, d'un coloris intense, d'une effrayante sincérité. C'est que, si le temps lui a manqué, comme il le dit lui-même, pour faire

en tous points de l'ébauche une œuvre, du moins y a-t-il sous chacune de ses pensées, sous chacune de ses attaques, si capricieuses, si fragmentaires soient-elles dans la forme, une systématisation virtuelle, une unité latente qu'il s'agit pourtant d'apercevoir et de dégager. C'est cette tâche que le philosophe sait imposer à son lecteur, c'est d'elle que je voudrais chercher à m'acquitter dans les pages suivantes.

Il importe tout d'abord de rappeler brièvement dans quel sens est orientée la doctrine de Schopenhauer. Le vouloir est pour lui le fond de l'être. Nous ne l'atteignons pas par un effort de notre intelligence; le sens interne nous révèle sa nature. Cette intuition qui n'a rien de la clarté d'un concept est pourtant la connaissance la plus profonde à laquelle il nous soit donné d'atteindre. Que nous dit-elle du mystère de la volonté? Elle nous dit que le vouloir est une force obscure, infinie, une tendance aveugle à perpétuer la vie, c'est-à-dire le besoin insatiable, l'éternelle souffrance. Et la nature sacrifie sans pitié les individus au vouloir vivre qui l'anime, aux intérêts de l'espèce dont la perpétuité seule importe.

Pour nous asservir elle dispose de deux armes: l'instinct sexuel et l'amour. La passion charnelle sous sa forme la plus brutale a déjà, de par son intensité même, quelque chose d'immense. Elle n'est autre chose que le vouloir vivre infini de l'espèce condensé, enserré dans le cœur d'un mortel. Faut-il dès lors s'étonner que sous l'effort de cette poussée le cœur humain se brise, l'égoïsme lui-même, si puissant soit-il, recule un instant. Une créature d'élite vient-elle à se révolter, la nature se fait ensorceleuse. Elle renonce à la force, elle a recours au charme. Admirable symbole que celui du philtre d'amour dans la légende de Tristan. Le breuvage magique irrésistible et enivrant, c'est l'amour. L'homme c'est la victime. Et la femme? Elle est l'échanson de la nature, de la mystérieuse et implacable enchanteresse, avant d'être victime à son tour!

L'œuvre de séduction imposée par la nature à la femme lui enlève toute indépendance: sa défaite même est en effet la condition de sa victoire et sa faiblesse fait sa force. Inspirer à l'homme le désir ou l'amour, arracher à son égoïsme une concession, voilà le triomphe qu'elle achète d'une continuelle servitude. Pourquoi cela? Parce que telle est la nature du vouloir, parce que la vie individuelle n'est rien et que la survie de l'individu, c'est-à-dire la vie éternelle de l'espèce, est tout. Principe aveugle, loi inéluctable qui ne s'explique, ni ne se justifie, mais qui „est".

— A la lumière de cette idée directrice, tous les détails, toutes les particularités du caractère de la femme vont se coordonner, s'expliquer à nos yeux.

C'est tout d'abord l'organisme féminin qui exprime, incarne la loi abstraite sous forme concrète et vivante. Un court printemps, un court été, un long automne; voilà en somme la vie d'une femme. Que dira notre auteur de la plus belle saison, du printemps? Illusion qui nous montre la nature attendrie et prodigue! Elle n'est toujours et partout qu'une expression brutale du vouloir-vivre égoïste: l'intérêt bien entendu, l'économie est sa loi. „L'épanouissement de la jeune fille, chanté par les poètes, n'est qu'un coup de théâtre savamment ménagé par la nature pour éblouir l'imagination de l'homme et l'amener à conclure un contrat désavantageux." Au moment de se résoudre à une union durable, si l'homme avait une claire conscience des lourdes tâches qui vont lui incomber, dans la majorité des cas, il reculerait. Appréciées avec sang-froid, les courtes jouissances que procure l'amour ne suffiraient pas à forcer son consentement. La femme a donc plus à craindre qu'à espérer de la froide raison; impuissante à convaincre, elle cherchera à enivrer. Pour y parvenir il lui fallait un aphrodisiaque. Voilà pourquoi la nature lui a dévolu une éphémère beauté. Mais celle-ci est si peu là pour elle-même qu'elle se fane dès qu'elle a cessé d'être utile. Elle

n'est donc pas un vain luxe, un ornement de la vie terrestre, mais une nouvelle et puissante expression du vouloir vivre. Voyez la fourmi, dit Schopenhauer, „aussitôt fécondée elle perd ses ailes“. Ainsi la maternité précède de bien peu pour la femme le déclin. Si les poètes se sont plu d'ordinaire à exalter la vie luxuriante de l'été, c'est qu'ils ont été dupes de leur enthousiasme. Ils parlent du faste de la nature, chantent sa munificence; à ceux qui savent l'interroger et la comprendre elle répond:

> On me dit une mère, et je suis une tombe,
> Mon hiver prend vos morts comme son hécatombe,
> Mon printemps ne sent pas vos adorations.
>
> (Vigny, *La maison du Berger.*)

Ce „printemps adoré“ n'est là, en effet, que pour faciliter l'œuvre mauvaise et douloureuse, l'œuvre de souffrance et de vie.

Plus vite la beauté s'envole et plus la femme s'acharnera à la faire valoir. Pour cela tous les artifices, toutes les concessions au goût du temps lui seront bons. Ainsi se constitue tacitement, dans l'humanité, cet art de plaire, cette technique de la séduction adaptée aux exigences d'une société, d'un milieu, d'un siècle: la coquetterie.

A voir ce désir de plaire, cet amour de la parure, les orateurs sacrés se sont irrités. Ils ont flétri le siècle et ses turpitudes; ils l'ont opposé à leur idéal. Et leur colère n'est pas sans éloquence, leur courroux n'est pas sans grandeur. Quant aux écrivains moralistes les uns ont souri avec tristesse et dédain, les autres avec indulgence. Schopenhauer se distingue nettement, et des uns et des autres.

Lorsque nous lisons dans les *Parerga:* „la parure, la danse, tout ce qui fait valoir la grâce, voilà ce qu'il y a de vraiment sérieux pour la femme, le reste est une bagatelle“, — il faut bien se garder d'interpréter ces paroles comme un trait de satire. Railleuses, elles deviennent banales. L'ironie fait d'elles un lieu commun. Dites avec tristesse par un

pessimiste convaincu, elles prennent un sens original. Rendre la femme ridicule, prononcer sur elle l'anathème, serait puéril aux yeux de Schopenhauer. Vaines satires, vain courroux! Il exige par contre que le penseur ait le courage de constater, d'approfondir, de généraliser ensuite. Si l'on débutait par là, que de paroles oiseuses on se serait évitées! Faire porter la critique sur des détails, voilà la grande illusion des moralistes. Quoiqu'ils se disent parfois désabusés, ils croient au bien, puisqu'ils souhaitent le meilleur. Vous raillez la recherche qui règne dans cette parure, vous traitez d'affectée cette grâce d'emprunt. Vous voudriez la femme autre qu'elle n'est; c'est donc qu'elle vous tient à cœur, que vous gardez l'espoir de trouver en elle votre idéal. Au fond cette réalité mauvaise que vous vous plaisez à embellir, revit dans votre rêve. Votre aspiration vers la beauté est empoisonnée dans sa source. C'est la femme qui est, en dépit de vous-même, l'origine de votre désir. Vous la blâmez, et vous êtes sa dupe. Exhortations, blâmes, malédictions, attaques, trahissent l'espérance d'améliorer, partant la confiance. Ne vaudrait-il pas mieux reconnaître que, fidèle à sa mission, la femme est coquette de par la destinée même, irrémédiablement. S'il est apitoyé par la douleur, le philosophe pessimiste n'a pas de colère pour la folle gaieté. A la pensée que le rire des jeunes filles, si joyeusement sonore, a pour cause dernière la loi de souffrance, il se résigne . . . ému d'une douce compassion: „Ridete, puellae, ridete!“

On dira qu'ennemi du sermon comme du pamphlet, Schopenhauer ne laisse pas de se montrer ému pourtant et émouvant plus qu'il ne le voudrait. Observateur indifférent, témoin impassible, l'est-il toujours? Ne ressemble-t-il pas plutôt à l'anatomiste qui, voulant disséquer le cadavre d'un être cher, sentirait malgré lui le scalpel trembler dans sa main? . . . Renonçant à développer ici une critique assez facile, nous essayerons plutôt de montrer par un effort de

sympathie ce qu'a d'original, dans un pareil sujet, la rigoureuse logique que manifeste la pensée de Schopenhauer.

Dans un passage de la plus haute importance, trop peu remarqué par la critique, l'auteur déclare que la femme l'emporte sur l'homme par les facultés intuitives. D'autre part il répète à plusieurs reprises que les hommes seuls sont capables de cette „intuition par excellence", qu'on appelle génie. Comment concilier ces affirmations à première vue nettement contradictoires? Les uns se bornent à constater le paralogisme qui, disent-ils, n'est pas rare dans le système de Schopenhauer. D'autres rappellent que la terminologie technique de l'auteur est flottante et proposent de distinguer deux sens très différents du mot Intuition. Une troisième solution pourtant est possible qui, tout en rendant pleinement compte des textes en présence, jette un jour nouveau sur la théorie qui nous occupe. La voici en quelques mots:

Nos représentations se répartissent en deux classes: les unes sont intuitives, les autres abstraites. Les premières sont fournies par l'entendement, les secondes sont élaborées par la raison. L'entendement intuitif est commun à l'homme et à l'animal. Les représentations abstraites et la raison appartiennent au contraire exclusivement à l'homme. Cela posé, il importe de remarquer que l'intuition est à la fois l'élément premier, indéfectible, indispensable de notre connaissance et ce qu'il y a de plus animal, de moins spécifiquement humain dans notre intelligence. En formant et en élaborant ces concepts „ce papier-monnaie de la pensée", la raison est à la fois l'origine de l'erreur et de la science humaines. Elle permet la généralisation, partant le langage, dont l'animal est incapable; mais, d'autre part, en nous faisant oublier parfois que l'intuition est toute la réalité du concept, elle nous porte au respect des abstractions vides, au psittacisme. Les données de l'intuition animale sont à la fois plus sûres, et infiniment moins amples. De plus

l'intuition de la bête est toute au service de son égoïsme. La science, au contraire, à mesure qu'elle s'éloigne du réel, apprend à l'homme l'indifférence au résultat immédiat, lui fait sentir le prix du désintéressement. Un jour viendra où le chercheur, apercevant, s'il est philosophe, ce que ses abstractions ont de factice, reviendra à l'intuition, ne gardant de la science que l'horreur de l'égoïsme, fort seulement d'une grande leçon d'humanité. Cette intuition nouvelle, que Schopenhauer nomme géniale et révélatrice de l'Être, a ce double caractère d'être particulière, concrète et sûre comme la connaissance de l'animal et dégagée de l'égoïsme comme celle du savant. Elle est plus désintéressée que l'effort scientifique, plus impeccable que l'instinct. Aussi est-elle la synthèse suprême, le miracle par excellence.

Mais dès lors on conçoit sans peine que la femme puisse être une créature d'intuition et manquer pourtant de génie. En se nuançant, l'analyse précédente va peu à peu résoudre la contradiction qu'il est également difficile d'admettre et de pallier.

„Personne“, a dit Vauvenargues, „n'est sujet à plus de fautes que ceux qui agissent par réflexion“. Cette formule traduit à merveille la pensée de Schopenhauer. Si l'homme a, moins que la femme, le tact de certaines situations, si ses distractions deviennent dans la pratique de véritables balourdises, c'est que, vivant dans le domaine des abstractions, il est à la fois plus préoccupé de conformer chacun de ses actes à des principes généraux, et moins capable de se plier aux exigences souvent contradictoires d'une situation complexe, de percevoir les mille nuances de la réalité mouvante. L'activité généralisatrice de sa pensée donne d'ordinaire à sa conduite je ne sais quoi de guindé. Ses gestes ont la raideur d'une déduction; ceux de la femme ont la souplesse de cette vie de convention aussi nuancée que frivole, aussi variée qu'insaisissable. Comparez l'homme du monde au savant et vous aurez une image affaiblie de ce qui distingue le tact féminin de l'intelligence virile.

Est-ce à dire que la raison fasse totalement défaut à la femme? Nullement; car elle cesserait alors de se distinguer de l'animal. Mais cette raison, qui n'atteint chez l'homme son plein développement que vers la vingt-huitième année, qui, chez la femme, au contraire, se fixe vers la dix-huitième, est chez elle beaucoup plus débile. Cette maturité précoce lui vaut une perpétuelle enfance. „La femme, dit Schopenhauer, est affligée d'une myopie intellectuelle qui lui permet par une sorte d'intuition de voir d'une façon pénétrante les choses prochaines, mais lui coupe, par contre, toute perspective sur un horizon lointain. Partant, tout ce qui n'est pas immédiat, le passé et l'avenir agissent plus faiblement sur elles que sur nous. D'où leur prodigalité qui touche parfois à la démence. Mais cette débilité de la raison emporte, comme nous l'avons vu, des avantages; elle affine leur sens du réel, peut les rendre capables d'une véritable divination. C'est pourquoi les Germains avaient raison de faire appel dans les circonstances difficiles au conseil des femmes. Leur regard s'attachant d'ordinaire à ce qu'elles ont sous la main, elles vont au but par le chemin le plus court. Pour nous, au contraire, notre regard dépasse sans s'y arrêter les choses qui nous crèvent les yeux, et cherche bien au delà; nous avons besoin d'être ramenés à une manière de voir plus simple.“

Mais tandis que l'homme s'efforce de dominer directement, soit par la force, soit par l'intelligence, la femme est toujours réduite à une domination indirecte. Elle n'exerce une influence immédiate que sur l'homme; il lui faut donc avant tout le conquérir: „L'homme dit: Je veux; la femme: Il veut“. (Nietzsche, *Zarathustra.*)

Tout lui est un moyen de plaire, même l'Art. Mais dès lors ces facultés d'intuition, qui lui donnaient une supériorité dans la pratique, cessent tout à coup d'être utilisables. Elles perdent toute action, toute efficacité dès quelles sont indirectement asservies à l'instinct. Point de génie possible sans désintéressement.

C'est pourquoi „ce sexe n'a jamais produit un seul esprit véritablement grand, ni une œuvre complète et originale dans les beaux-arts". Est-ce à dire qu'il faut aller jusqu'à répéter avec Rousseau: „Les femmes en général n'aiment aucun art, ne se connaissent à aucun, et n'ont aucun génie". Schopenhauer, après avoir semblé l'admettre un instant, corrige bientôt ce qu'il y a d'injuste dans cette assertion. Incapables de génie, les femmes peuvent par contre faire preuve d'un réel talent. Elles sont aussi aptes que les hommes à acquérir certaines qualités techniques, parfois même ont une remarquable dextérité. C'est que le talent ne suppose nullement l'intuition géniale mais seulement la souplesse, et peut être dû aux efforts intéressés de l'intelligence. Voilà, dit Schopenhauer, qui est saisissant dans la peinture par exemple: les femmes s'y montrent aussi capables que nous de saisir le côté technique et pourtant ne peuvent se faire gloire d'un seul chef-d'œuvre.

S'il s'agit non plus de créer une œuvre d'art mais de l'interprêter, le sens de la vraie beauté leur fait aussi défaut. Elles sont toujours plus sensibles aux procédés ingénieux qu'à l'expression simple du sublime. „Voyez, dit Schopenhauer, le sans-façon avec lequel, durant un concert, elles continuent leur caquetage. Au dernier accord, des applaudissements conventionnels; point de muette et sincère admiration. L'émotion qui étreint le vrai connaisseur leur est étrangère." Schopenhauer loue les Grecs d'avoir interdit aux femmes l'entrée du théâtre. A tout le moins devrait-on leur imposer le silence et substituer à l'antique *„taceat mulier in ecclesia* un *taceat mulier in theatro"*. Est-il besoin de faire remarquer à quel point Wagner est resté fidèle à cette tendance lorsque, fondateur du théâtre de Bayreuth, il réclame que le spectacle ne soit plus désormais dans la salle, mais sur la scène?

Ainsi donc, la vie intérieure de la femme s'explique comme son développement organique. Elle est orientée dans

le même sens, dominée par la même loi. Mais Schopenhauer ne s'en tient pas aux généralités précédentes sur l'intelligence et la raison. Il prétend pouvoir, à la lumière de son idée directrice, établir un certain ordre jusque dans le chaos obscur des sentiments féminins.

Il n'est pas une affection qui semble plus désintéressée que l'amour maternel. Nulle part pourtant le vouloir vivre égoïste de l'espèce n'affirme avec plus de force sa toute-puissance. Si la jeune fille est, aux yeux d'un observateur sagace, l'esclave docile et inconsciente d'un instinct obscur qui la pousse vers un but ignoré d'elle-même, la femme révèle à tous en devenant mère le sens de sa vie, de son destin. Souvent même le voile se déchire à ses yeux: Si elle reste encore, en partie, dupe de la nature, si elle ne parvient pas à saisir le vouloir dans son essence, du moins comprend-elle d'ordinaire „qu'avoir une famille est après tout le but de sa vie“. La phrase est banale sans doute; elle n'en est que plus probante. Elle atteste que par l'amour maternel la loi de la nature se manifeste aux yeux les moins clairvoyants. Elle marque qu'après une période de sourd travail le vouloir vivre en général a tout à coup fait irruption dans la conscience d'une femme. Si l'instinct maternel semble désintéressé, c'est qu'il traduit moins la volonté de l'individu que celle du génie de l'espèce. Mais dans tout cela point de sacrifice volontaire, ni de prévoyance divine. Un concours de forces, rien de plus. Aussi bien, le courage dont fait preuve une jeune femme en acceptant de fonder une famille s'explique en grande partie par ce défaut de prévoyance que nous avons déjà noté. Elle est ainsi faite que „tout ce qui est présent, visible et immédiat exerce sur elle un empire contre lequel rien de futur ne saurait prévaloir“.

C'est encore la faiblesse de sa raison qui nous explique comment se concilie en elle la pitié et l'injustice.

La femme est émue par le spectacle du malheur; sa sympathie pour ceux qui souffrent est plus spontanée, plus

simple que la nôtre. La douleur humaine concrète et visible l'impressionne vivement. Devant une blessure, une agonie, un deuil, l'homme s'attriste, la femme pleure. Si les yeux de l'homme restent secs, ce n'est pas, comme on le croit d'ordinaire, qu'il soit moins émotionnable, c'est que sa raison le porte ensemble généraliser et à réagir. Il tâche malgré lui d'oublier le malheureux qui est là pour songer à la souffrance humaine. Un effort d'abstraction vient réprimer l'émotion première, diminuer son intensité. Peut-on dire qu'il souffre moins? Il souffre autrement. En tous cas, le premier mouvement des femmes est plus pitoyable, plus généreux même. Mieux il saura les toucher et les attendrir, plus le malheur présent les trouvera compatissantes. Faut-il dès lors s'étonner de voir les pauvres leur tendre la main avec confiance, les blessés et les malades admirer leur patience, leur dévouement?

Mais qu'il s'agisse maintenant de discerner où est le bon droit dans une situation compliquée, dont on n'a sous les yeux nulle représentation dramatique et saisissante, et la femme se montrera fréquemment, en vertu des mêmes principes, indifférente, capricieuse, inhumaine.

Elle est, nous dit Schopenhauer, inférieure à l'homme en tout ce qui touche à l'équité, à la scrupuleuse probité. Ne s'imposant pas à sa faible raison, les maximes abstraites qu'implique l'idée de justice ne sauraient émouvoir son cœur, diriger sa conduite. C'est ainsi que, trop indulgentes au coupable habile qui sait par des artifices provoquer la pitié, les femmes seraient implacables au dégénéré qui la mérite. C'est que l'hérédité, l'éducation, les influences d'un milieu sont autant de considérations abstraites qui peuvent s'imposer à l'esprit du juge, non au leur.

C'est encore cette prédominance déjà notée des facultés intuitives sur la raison qui nous explique leur proverbiale légèreté.

Pour que notre conduite soit sûre et ferme, il faut en effet qu'elle soit guidée par des maximes abstraites, par des

concepts. Vouloir en toute circonstance agir conformément à la raison, c'est sans doute risquer de paraître parfois quelque peu guindé et pédant. Mais l'écueil qui fait sombrer tant de femmes est encore plus redoutable. Vous admirez leur tact délicat, leur souplesse; songez au revers, songez à cette légèreté, à cette inconstance, à cette folle prodigalité, à ces caprices inexplicables qui ont tué tant d'hommes de cœur, qui ruinent tant de vies humaines.

Mais dira-t-on, si la femme est légère, irréfléchie, sa spontanéité prouve du moins sa franchise. Or tout autre est la pensée de Schopenhauer. La femme est, selon lui, encore plus hypocrite qu'elle n'est légère. Puisque seule l'œuvre de séduction importe, tout ce qui la contrarie doit disparaître ou se déformer. La spontanéité devient-elle dangereuse, l'hypocrisie est là pour la corriger; la dissimulation saura pallier cet intense besoin de plaire qu'un élan du cœur pourrait trahir. „La nature“, dit Schopenhauer, „n'a donné à la femme pour se défendre que la dissimulation“. Si le lion a ses dents et ses griffes, si la seiche a son encre qui lui sert à brouiller l'eau autour d'elle, la femme, elle, sait mentir. Chez la plus fine comme chez la plus sotte, la dissimulation est innée. Elle est aussi portée à en user en toute occasion qu'un animal attaqué à se défendre aussitôt avec ses armes naturelles.

Cette dissimulation se retrouve dans leur orgueil. Plus l'homme est vaniteux et plus d'ordinaire il aime à dire hautement son opinion, ses goûts, ses volontés, ses désirs. Plus la femme est orgueilleuse, moins elle consent à faire connaître sa pensée intime. Éprise, elle affiche souvent la froideur; amoureuse, elle simule l'indifférence. Presque jamais une femme du monde ne se résout à faire les premiers pas; elle sollicite une déclaration, provoque un aveu, mais ne consentirait pas à parler la première. C'est qu'un refus, si déguisé soit-il, est, pour la vanité d'une femme, une „blessure mortelle“. Elle ne connaît alors ici ni résignation, ni pardon. Il lui

faut une vengeance qui souvent même n'éteint pas son ressentiment. Admirable interprète du caractère féminin, Racine a donné à cette idée une expression aussi hardie que tragique. Qu'on songe à l'horrible résolution qu'inspire à Roxane son dépit:

> Ma rivale est ici: Suis-moi sans différer;
> Dans la main des muets viens la voir expirer,
> Et libre d'un amour à ta gloire funeste,
> Viens m'engager ta foi: le temps fera le reste.
>
> (*Bajazet*, V, 4.)

Mithridate, le souverain rusé et perfide, jaloux et cruel, qui souffre de ne pas voir son amour partagé, ne se ravale pourtant point à de pareils sentiments. Devant la mort, il ne songe qu'à affermir l'œuvre de sa vie. Il aime encore sans doute, mais sa passion ennoblie, épurée, lui inspire de sublimes paroles:

> Mais vous me tenez lieu d'empire, de couronne,
> Vous seule me restez: souffrez que je vous donne,
> Madame; et tous ces vœux que j'exigeais de vous,
> Mon cœur pour Xipharès vous les demande tous.
>
> (*Mithridate*, acte V, 5.)

En amour l'échec est pour l'homme plutôt un chagrin qu'une humiliation. Un retour sur ce qu'il sent en lui-même de bon, de généreux, de supérieur à la femme et à son mépris le rend au bonheur et à la confiance. Souffleté par un adversaire, il n'aurait de cesse qu'il n'ait obtenu réparation. Les mépris d'une femme lui paraissent laisser intact son honneur. Plus même le refus sera brutal et plus il sera porté à en rire. Mais, pour la femme, l'échec ne va pas sans honte. Elle voit une insulte dans la froideur de celui qu'elle aime. C'est que plaire est pour l'homme un plaisir, pour la femme le but même de la vie.

Telle est donc selon Schopenhauer l'origine de cette troublante timidité qui lui permet de provoquer une déclaration sans la faire.

Que si, en dépit de ses efforts, de son égoïsme et de son orgueil, sa passion vient à éclater au grand jour, c'est

que tous les ressorts de son être seront brisés, qu'elle sera à bout de force. Après la chute elle n'aura pas l'énergie de se relever. La passion se déchaîne alors avec la violence implacable des forces naturelles que rien n'a réussi à dompter.

Les hommes beaux, jeunes, bien faits, sont d'ordinaire ceux qui provoquent la passion des femmes. Soutenir le contraire, c'est succomber à l'attrait du paradoxe. Il est juste par contre de remarquer que l'esprit et surtout le renom, la gloire rendent la femme indulgente à la laideur et peuvent lui faire un instant oublier certaines imperfections physiques qu'aussi bien, en dépit d'elle-même, elle ne pardonne peut-être jamais. Tandis que le talent les éblouit, le génie leur est presque toujours de prime abord antipathique. Par ce qu'elle a de désintéressé, de hardi, d'insolite, parfois de bizarre, l'œuvre géniale est plutôt faite pour les inquiéter que pour leur plaire. Le novateur est pour elles un révolté, chez qui elles sentent confusément quelque chose d'hostile à leur idéal, d'agressif. Si le grand artiste est presque toujours, une fois célèbre, adulé par les femmes, c'est qu'il est devenu une force dans la société. C'est aussi qu'elles savent quelle indestructible parure peut être une poésie ou un tableau. Rien n'est plus doux pour elles que l'idée de plaire au delà de la tombe. Elles sentent le poids des paroles que Corneille adressait sans ménagement à la marquise :

> Près de la race nouvelle
> Où j'aurai quelque crédit
> Vous ne passerez pour belle,
> Qu'autant que je l'aurai dit.
>
> Croyez-moi, belle marquise,
> Quoiqu'un grison fasse effroi,
> Il faut bien qu'on le courtise
> Quand il est fait comme moi.

Si elles redoutent le génie, et cherchent à l'utiliser, elles ne l'aiment pas. Dangereux insurgé que celui dont l'œuvre risque de bouleverser les idées admises et de montrer aux hommes un idéal nouveau. La femme se fait ici, comme

toujours, complice de la nature. Elle inflige au génie un long martyre en décevant ses espérances, en lui refusant l'amour infini et pur, l'amour rêvé. Si elle est assez cruelle pour chercher à séduire un esprit qu'elle est impuissante à satisfaire, c'est que pour la nature comme pour elle l'homme génial est au fond un terrible ennemi.

Comment les femmes se conduisent-elles les unes envers les autres? Répondre à cette question, c'est étudier tour à tour leurs rivalités et leur esprit de corps, et comment, en se faisant concurrence, elles ne laissent pas de collaborer à une même œuvre. Ces sentiments contraires ne sauraient d'ailleurs étonner le philosophe pessimiste: il sait que le vouloir-vivre s'oppose à lui-même sans trêve ni fin.

Il suffit, dit Schopenhauer, que deux femmes se rencontrent pour qu'elles échangent déjà des regards de Guelfes et de Gibelins. Leur rivalité n'est au fond qu'un aspect de la lutte pour la vie. Brutal et violent par ailleurs, le combat pour l'existence est ici tout de finesse, de mensonge, de diplomatie. Il n'en est pas pour cela moins cruel. Si deux hommes, rivaux en amour, peuvent se haïr, combien cette haine est-elle plus inexorable chez les femmes! C'est que le bonheur d'un homme dépend de mille considérations, et que, pour les femmes, une seule décide de tout: l'homme a qui elles ont su plaire.

Cette fragilité de leur puissance nous explique leur dureté, leur arrogance. Remarquez, dit Schopenhauer, que l'homme parle en général avec quelques égards et une certaine humanité à ses subordonnés même les plus infimes, „mais il est insupportable de voir avec quelle hauteur une femme du monde s'adresse à une femme de classe inférieure“. Cela tient à ce qu'entre femmes les différences de rang sont infiniment plus précaires, et „que ces différences peuvent être modifiées ou supprimées aisément“ ...... Souveraines d'un jour, elles sont portées à abuser de leur pouvoir.

Cette concurrence jalouse, ces sentiments hostiles n'empêchent pas les femmes de s'allier contre l'ennemi commun qu'on ne veut charmer que pour le vaincre : l'homme. C'est l'idée qui se dégage de la Lysistrata d'Aristophane. C'est aussi un peu ce qu'exprime Wagner avec une fraicheur charmante dans le prologue de la Tétralogie. Qu'on se rappelle la complicité spontanée des trois sœurs pour exciter, sans la satisfaire, la passion du nain Alberich et s'amuser à ses dépens; qu'on évoque les notes rieuses de Woglinde, ou encore le cri de Floßhilde rassurant d'un mot ses compagnes: „Je ris de ma peur maintenant, l'ennemi est amoureux".

Nun lach' ich der Furcht,
Der Feind ist verliebt. (*Rheingold* I, 1.)

Et de fait, le désir livre sans défense à leur raillerie ce nain qui, du moment où il a maudit l'amour, devient le maître du monde.

Schopenhauer reconnaît donc avec Chamfort „que les femmes font cause commune, qu'elles sont liées par une espèce de confédération tacite". C'est ainsi que leur idée de l'honneur répond aux exigences d'un véritable esprit de corps. Puisque l'homme est l'ennemi commun qu'il s'agit de vaincre, la première maxime de l'honneur féminin sera qu'il faut lui refuser impitoyablement tout commerce illégitime afin de le contraindre au mariage comme à une sorte de capitulation. „Une jeune fille qui a failli s'est rendue coupable de trahison envers tout son sexe, car si cette action se généralisait, l'intérêt commun serait compromis; on la chasse de la communauté, on la couvre de honte; elle se trouve ainsi avoir perdu son honneur. Toute femme doit la fuir comme pestiférée. Un même sort attend la femme adultère parce qu'elle a manqué à l'un des termes de la capitulation consentie par le mari. Son exemple serait de nature à détourner les hommes de signer un pareil traité, et le salut de toutes les femmes en dépend". Les maximes de l'honneur féminin ne sont donc pas autre chose qu'une expression sociale des volontés de l'espèce.

Nous savons maintenant l'opinion que les femmes ont des hommes, nous savons que malgré leur rivalité elles collaborent à une même œuvre. Mais dans quelle mesure le succès couronne-t-il leurs efforts?

Le mariage, nous l'avons vu, est un piège que la nature nous tend. L'exception ne doit pas ici masquer la règle: si quelques hommes se marient par calcul, la plupart le font par amour. Ils se résolvent dans un moment de généreuse ivresse à ce contrat désavantageux qui doit gêner leur vie tout entière. L'illusion du fiancé est si forte qu'elle triomphe de ses hésitations, parfois même de la certitude d'une déception prochaine. Celle-ci est inévitable. Schiller l'avait déjà dit:

„L'illusion est courte; les regrets sont éternels. Quand les cloches qui retentissent appellent les invités à la fête brillante, la couronne virginale se joue avec grâce dans la chevelure de la fiancée; mais, hélas! avec la plus belle solennité de la vie finit aussi le printemps de la vie. Avec le voile, avec la ceinture tombent les illusions. Le passé s'enfuit; il faut que l'amour reste. La fleur se fane; il faut que le fruit mûrisse.“ Ainsi la fleur se fane dès qu'elle a cessé d'être utile. Pourquoi? Parce que le fruit seul intéresse la nature. Que lui importent nos espoirs déçus, nos rêves démentis, notre bonheur brisé, sa volonté une fois satisfaite?

> C'est là ce que me dit sa voix triste et superbe,
> Et dans mon cœur alors je la hais, et je vois
> Notre sang dans son onde, et nos morts sous son herbe
> Nourrissant de leurs sucs la racine des bois.
>
> (Vigny, *Poésies*, p. 196.)

Voilà toute l'angoissante poésie qui vit sous les formules abstraites de Schopenhauer.

S'il y a quelque chose de tragique à voir l'amour faire des dupes et le mariage perpétuer la souffrance humaine, la galanterie nous montre le triomphe de la femme sous son aspect ridicule. Nous avons parlé du drame, voici la comédie.

On ne saurait trop railler, selon Schopenhauer, notre galanterie à l'ancienne mode française et notre „stupide

vénération de la femme". „C'est là l'épanouissement le plus complet de la sottise germano-chrétienne". Faut-il, après ces ridicules singeries, s'étonner de l'arrogance des femmes, de leur coutumière impertinence. „Elles font penser, pour tout dire, aux singes sacrés de Benarès qui ont si bien conscience de leur dignité sacro-sainte, et de leur inviolabilité, qu'ils se croient tout permis".

Si Schopenhauer juge sévèrement les femmes (Weiber), il ne garde plus de mesure lorsqu'il vient à parler de la dame (Frau, „Dame"). La femme, nous dit-il, le sexus sequior des anciens, n'est nullement faite pour inspirer la vénération et recevoir des hommages. Les conséquences de cette fausse position ne sont que trop évidentes. Il serait à souhaiter qu'en Europe on remît à sa place naturelle ce numéro deux de l'espèce humaine et que l'on supprimât la dame, objet des railleries de l'Asie entière, dont Rome et la Grèce se seraient également moquées. Cette réforme serait, au point de vue politique et social, un véritable bienfait. Le principe de la loi salique est si évident, si indiscutable, qu'il semble inutile de le formuler. Ce qu'on appelle à proprement parler la „dame" européenne, est une sorte d'être qui ne devrait pas exister. Il ne devrait y avoir au monde que des femmes d'intérieur, appliquées au ménage et des jeunes filles aspirant à le devenir, et que l'on formerait non à l'arrogance, mais au travail et à la soumission. C'est précisément parce qu'il y a des dames en Europe que les femmes de la classe inférieure, c'est-à-dire la grande majorité, sont infiniment plus à plaindre qu'en Orient.

Ailleurs il dit tout le mépris que lui inspire cet âge tant vanté de la chevalerie. Tout lui répugne dans la chevalerie: sa brutale fatuité, ses sottes superstitions. Son culte de la femme n'est qu'une prétentieuse singerie. Rien de plus pédantesque que cet art puéril et compliqué, absurde avant tout. Les chants des troubadours sont aussi vides que déclamatoires. Ils caractérisent bien cette époque où la femme

était l'idole qu'on devait admirer suivant des rites. Culte dégradant, ridicule liturgie que l'antiquité n'a point connus et dont nous gardons le souvenir.

Schopenhauer nous a décrit le caractère de la femme et les lois qui le régissent; il nous a dit comment elle jugeait les hommes, et comment elle les dominait. Il n'est pourtant pas au bout de sa tâche. Lorsqu'Ulysse est sur le point de reprendre la mer, l'enchanteresse Circé lui adresse ces paroles: Tu rencontreras d'abord les sirènes, elles charment tous les hommes qui s'approchent d'elles, malheur à qui, par ignorance: les écoute:

Σειρῆνας μὲν πρῶτον ἀφίξεαι, αἵ ῥά τε πάντας
Ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφέας εἰσαφίκηται.

Comment pourra-t-il donc échapper au naufrage? ... Il y a un peu de cette inquiétude dans les sentiments que nous inspire Schopenhauer. Il nous a parlé des écueils; saura-t-il nous montrer le port?

Les réformes sociales, la morale, l'art, voilà les trois remèdes dont l'homme dispose pour abolir en lui le conflit douloureux des passions.

Lorsqu'il contemple les laideurs, les duperies et les souffrances dont nous avons parlé plus haut, le penseur voit enfin que l'idéal, que le but de toute civilisation, de tout art, de toute éthique, doit être de paralyser ces forces aveugles et nocives, d'annihiler le vouloir vivre en l'opposant à lui-même, d'asservir la Nature en la soumettant à l'esprit. Aussitôt que ce sentiment s'éveille dans notre cœur nous pouvons dire que nous sommes nés à une vie nouvelle, que nos yeux se sont ouverts, que nous avons commencé l'œuvre de rédemption. Il y a là une transformation de tout notre être comparable à celle que la grâce opère en l'âme du chrétien. C'est comme si l'esprit saint était descendu en nous. Ce qu'il nous révèle tout d'abord, c'est qu'en dépit des apparences nos lois et nos mœurs ne sont nullement orientées dans les sens du salut. D'une façon générale elles entretiennent et nourrissent

les passions qu'elles devraient détruire, en particulier: les prohibitions de toute sorte qui réglementent l'amour dans la société actuelle, ressemblent à des digues qui, resserrant la route d'un fleuve, assureraient par là même la continuité de son cours. La monogamie notamment est monstrueuse. En redoublant les efforts de la femme pour arriver au but, en cinglant ses ambitions, en décernant un prix officiel de séduction aux plus habiles, elle consacre la victoire de l'instinct sur l'intelligence et l'équité. Cette société monogame, qui affecte la chasteté, la pruderie même, est d'ailleurs la plus débauchée qui se puisse voir. Car la prostitution avec ses tristesses et ses hontes est l'inavouable, mais nécessaire conséquence de cette législation prétendue civilisée.

„Les lois qui régissent le mariage en Europe supposent la femme égale à l'homme, et ont ainsi un point de départ faux. Dans notre hémisphère monogame, se marier, c'est perdre la moitié de ses droits et doubler ses devoirs. En tous cas, puisque les lois ont accordé aux femmes les mêmes droits qu'aux hommes, elles auraient bien dû aussi leur conférer une raison virile. Plus les lois confèrent aux femmes des droits et des honneurs supérieurs à leur mérite, plus elles restreignent le nombre de celles qui ont réellement part à ces faveurs. L'avantage que la monogamie et les lois qui en résultent accordent à la femme, en la proclamant l'égale de l'homme, — ce qu'elle n'est à aucun point de vue, — produit cette conséquence que les hommes sensés et prudents hésitent souvent à se laisser entraîner à un si grand sacrifice, à un pacte inégal.

„Chez les peuples polygames chaque femme trouve quelqu'un qui se charge d'elle, chez nous, au contraire, le nombre des femmes mariées est bien restreint et il y a un nombre infini de femmes qui restent sans protection, vieilles filles végétant tristement, dans les classes élevées de la société, pauvres créatures soumises à de rudes et pénibles travaux, dans les rangs inférieurs. Ou bien encore elles deviennent

de misérables prostituées, traînant une vie honteuse et amenées par la force des choses à former une sorte de classe publique et reconnue, dont le but spécial est de préserver des dangers de la séduction les heureuses femmes qui ont trouvé des maris ou qui en peuvent espérer. Dans la seule ville de Londres, il y a 80 000 filles publiques: vraies victimes de la monogamie, cruellement immolées sur l'autel du mariage. Toutes ces malheureuses sont la compensation inévitable de la dame européenne avec son arrogance et ses prétentions. Aussi la polygamie est-elle un véritable bienfait pour les femmes considérées dans leur ensemble" (V. 686).

Le mariage contemporain devrait avoir pour symbole une médaille à deux faces, dont l'une nous montrerait la dame moderne, „ce monstre de la civilisation européenne", victorieuse et méprisante; l'autre, la malheureuse, la triste fille de joie (das freudenlose Freudenmädchen). A nos coutumes, Schopenhauer préfère de beaucoup les mœurs des Orientaux. Ceux-ci ont au moins le mérite d'être francs et de se défier des mensonges. Il est inutile de discuter sur la polygamie, puisqu'en fait elle existe partout et qu'il ne s'agit que de l'organiser. Où trouve-t-on de véritables monogames? Tous, pendant un temps, et la plupart presque toujours nous vivons dans la polygamie. „Si tout homme doit avoir plusieurs femmes pour être heureux il est tout à fait juste qu'il soit libre, et même qu'il soit obligé de se charger de plusieurs femmes"; celles-ci seront, par là même, ramenées à leur vrai rôle, qui est celui d'un être subordonné, et l'on verra disparaître de ce monde la dame, ce „monstrum" de la bêtise germano-chrétienne, avec ses ridicules prétentions au respect et à l'honneur; plus de dames, mais aussi plus de ces malheureuses femmes qui remplissent maintenant l'Europe. D'ailleurs, selon Schopenhauer, qui cite Thomasius, chez tous les peuples civilisés, on voit que jusqu'à la Réforme, le concubinat a été une institution admise, jusqu'à un certain point légalement reconnue et nullement déshonorante. „C'est la

religion luthérienne qui l'a fait descendre de son rang, parce qu'elle y trouvait une justification du mariage des prêtres, et l'église catholique n'a pu rester en arrière."

Si Schopenhauer préfère la polygamie orientale à la prétendue monogamie des Occidentaux, c'est qu'il aime mieux voir la nature s'exprimer avec brutalité que mentir. Il faut être franc d'abord: le salut est à ce prix. C'est ainsi que les médecins augurent d'ordinaire plus favorablement des symptômes précis d'une crise grave que des apparences bénignes d'une maladie traîtresse et déroutante. Ne cherchons pas à dissimuler nos instincts, à pallier nos passions, à embellir notre égoïsme. Ayons le courage de reconnaître l'injustice, la cruauté de nos mœurs. Écoutons cette voie intérieure qui nous crie: *sapere aude*. S'il s'agit des femmes, ne détournons pas les yeux de celles qui souffrent, ne méprisons pas les victimes. Sincères, nous connaîtrons bientôt la pitié; compatissants, nous sommes mûrs pour la doctrine du renoncement.

Car il faut que l'homme en arrive au point de considérer comme siennes les souffrances infinies de tout ce qui vit, et s'approprie la douleur du monde; il faut qu'aucune détresse ne lui soit étrangère. C'est alors „qu'insensible aux alternatives de biens et de maux qui se succèdent dans sa destinée, affranchi de tout égoïsme, il soulève les voiles de l'illusion individuelle; tout ce qui vit, tout ce qui souffre est également près de son cœur. Il conçoit l'ensemble des choses, leur essence, leur éternel écoulement, les vains efforts, les luttes intérieures et les souffrances sans fin; il voit, de quelque côté qu'il tourne ses regards, l'homme qui souffre, l'animal qui souffre, et un monde qui s'évanouit éternellement. Il s'unit désormais aux douleurs de l'univers aussi étroitement? que l'égoïste à sa propre personne. Comment pourrait-il, avec une telle connaissance de l'être, affirmer par des désirs incessants sa volonté de vivre, se rattacher toujours de plus en plus à la vie, et l'étreindre toujours plus étroitement.

L'homme, séduit par l'illusion de la vie individuelle, esclave de l'égoïsme, ne voit des choses que ce qui le touche personnellement, et il y puise des motifs sans cesse renouvelés de désirer et de vouloir; au contraire, celui qui pénètre l'essence des choses en soi, qui domine l'ensemble, en vient au repos de tout désir et de tout vouloir. Désormais la volonté se détourne de la vie; elle repousse avec effroi les jouissances qui la perpétuent. L'homme arrive alors à l'état du renoncement volontaire, de la résignation, de la tranquillité vraie.

De même que la femme séductrice n'est qu'une des multiples expressions du vouloir-vivre, de même la chasteté sera pour ainsi dire un cas particulier de renoncement.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas étrangement contradictoire de défendre tour à tour la polygamie et l'ascétisme, de prêcher la résignation après avoir rejeté comme mauvaises les contraintes que la société nous impose? La difficulté s'évanouira si l'on considère qu'à ces deux doctrines répondent deux moments distincts de l'évolution d'une seule et même tendance. Il faut que nos sens s'affranchissent avant de se soumettre à l'esprit. La loi mensongère fait le jeu de l'égoïsme, tout en prétendant le combattre. La moralité vulgaire n'est pas hostile aux instincts mauvais; elle les protège en les réglementant. „Elle ne les conduit pas," dira Nietzsche, „elle leur obéit". (*Nachlaß,* XIII.) Puisé à cette source le renoncement serait incomplet, vicié, éphémère. Pour tuer en soi la sensualité, il faut d'abord s'être élevé au-dessus du mensonge social. Nietzsche reste fidèle à la pensée du maître lorsqu'il rappelle en termes admirables dans *Zarathustra* (p. 78) que seule la chasteté du cœur importe, que la libération de l'esprit est le but véritable.

Il reste qu'on ne saurait passer sans transition de la révolte au renoncement. Il ne suffit pas de vouloir la vie autre qu'elle n'est, pour la „nier". C'est, selon Schopenhauer, à l'artiste de génie qu'est dévolu le rôle d'aider le révolté

à devenir ascète, c'est lui qui nous guidera dans la voie du salut en nous faisant pressentir l'idéal. Mais de quels artistes Schopenhauer entend-il parler? Est-ce de ceux que nous connaissons, ou de ceux qu'il rêve dans l'avenir? Prétend-il interpréter des faits ou exprimer des vœux? A la vérité, il a fait l'un et l'autre. Son interprétation de l'art passé cherche à orienter l'art futur.

Chez Goethe, c'est l'éternel féminin qui attire Faust vers les hauteurs. Marguerite l'élève à elle. Chez Wagner, les rôles sont intervertis. C'est Siegfried mort qui dessille lex yeux de la bien-aimée, qui de son doigt levé refuse l'anneau à Hagen et donne l'ordre de le rendre au Rhin. Si Wagner a incarné l'attrait de l'idéal dans un héros, Goethe dans une héroïne, il n'y a pas là, selon moi, une divergence fortuite du choix des symboles. Entre eux s'interpose un penseur: Schopenhauer.

Der Chor zieht durch die ~~Straßen~~ Gassen
Wir stehn vor deinem Haus:
Mein Leid würd' mir zu Freuden
Sähst du zum Fenster aus.

Der Chor singt auf der ~~Straße~~ Gassen
In Wetter u. in Schnee:
Gehüllt in blauen Mantel
Zum Fenster auf ich seh.

Die Sterne hüllen Wolken:
Doch deiner Augen Schein,
Er flößt am ~~trüben~~ kalten Morgen
Mir Himmelswärme ein.

Dein Fenster hüllt der Vorhang:
Du träumst auf ~~weichem~~ seidnem Pfühl,
Vom Glücke künftger Liebe.
Kennst du des Schicksals Ziel?

Der Chor zieht durch die ~~Straßen~~ Gassen;
Vergebens weilt mein Blick;
Die Sonne hüllt der Vorhang:
Verhüllt ist mein Geschick.

Robert Browning and Schopenhauer.

Von **Alfred Forman** (London).

I do not know in what estimation as Poet and Thinker Robert Browning is at the present time held in Germany; but here, at any rate, his title to rank among the foremost glories of English literature has long ago ceased to be seriously disputed. For myself, I have for many years past been accustomed to speculate as to whether or not he was, in some way or other, familiar with certain of the leading ideas of Schopenhauer's Philosophy; but until quite lately I had never met with any explicit reference by him thereto. It was therefore with the profoundest interest that I read in the „Daily Telegraph“ of the first of July last, in allusion to a recent sale of Browning MSS. and letters, the following statement:

Browning on the soul.

The recent Browning sale has unloosed other letters. The Skirrow collection will be accompanied by a series of sixty-five addressed to Miss Fitzgerald, of Shalstone, between 1876 and 1889. In the first of these he strikes a strong note:

> What struck me so much in that life of Schopenhauer which you gave me was that doctrine which he considered his grand discovery, and which *I* had been persuaded of from my boyhood—could have based my whole life upon—that the soul is above and *behind* the intellect, which is merely its servant . . . The consequences of this doctrine were so momentous to me, so destructive of vanity on the one hand, or undue depression at failure on the other, that I am sure there must be references to and deductions from it throughout the whole of my works.

This at once reminded me of what Richard Wagner wrote to Liszt in 1854 regarding Schopenhauer's Verneinung des Willens zum Leben and I think it likely that this record of another great mind's intuition of a fundamental Schopenhauerian verity may be found not inappropriate to the pages of the Schopenhauer Society's Jahrbuch.

Über Schopenhauers häusliches Leben.

Von **Lucia Franz** (Frankfurt a. M.).*

In meinen Kinderjahren wohnten wir an der „Schönen Aussicht“ Nr. 16, die sich längs des Mains hinzieht. Der Eigentümer des Hauses war Herr Zacherä Wertheimer. Mein Vater hatte den ersten Stock inne, im Parterre befand sich unser Geschäft. Da Vater es aufgab und unser Kontrakt auf 12 Jahre lautete, vermietete Vater an Arthur Schopenhauer. Das Parterre war in zwei Hälften geteilt. Links befand sich die Weinhandlung von Voltz-Eberle, die Wohnung rechts hatten wir zu vermieten. Wir waren fünf wilde Kinder und hatten eine englische Gouvernante, die uns nicht bändigen konnte, namentlich meine zwei Brüder und mich. Eines Tages spielten wir gerade so schön Zirkus Renz; meine Wenigkeit als „Kätchen Renz“ tobte über Tisch und

* Frau Lucia Franz, geb. Schneider (Frankfurt a. M., Elkenbachstraße 18) lebte als Kind in dem Hause Schöne Aussicht 16, wo Schopenhauer bei ihren Eltern vom 1. Juli 1859 bis zu seinem Tode am 21. September 1860 zur Miete wohnte. Die von ihr verfaßten Aufzeichnungen über ihre Beziehungen zu Schopenhauer hat sie mir laut Briefen vom 10. und 17. Februar, 21. April, 5. Juni und 11. Nov. 1913 zur Verfügung gestellt, und wenn auch diese Erinnerungen an Schopenhauer seitdem zum großen Teile auf anderm Wege vorgreifend in die Öffentlichkeit gedrungen sind, so verdienen sie doch, bei dem Werte, welchen sie für die Kenntnis von Schopenhauers Persönlichkeit und häuslichem Leben haben, eine dauerhaftere Stätte, als Zeitungen und Zeitschriften sie gewährleisten können, daher wir dieselben in unserm Jahrbuche tunlichst im Wortlaute und durch weitere, noch unbekannte Mitteilungen der Verfasserin ergänzt, zur bleibenden Erinnerung aufgenommen haben.

Editor.

Stühle, meine Brüder als Jockeys mit der Peitsche hinter mir her. Verzweifelte Rufe von unserer armen Miß: Ihr „shocking“, „naughty boys“, „naughty girl“, alles half nichts, wir waren außer Rand und Band. Da öffnete sich die Tür, mein Vater steht vor uns und schreit: „Seid ihr toll, was geht hier vor?“ Jammernd erzählte Miß, wie trotz allem Zanken und Befehlen wir nicht auf sie gehört hätten. „Nun gut“, sagte mein Vater, „wehe dem, der sich jetzt noch muckst, sofort hole ich den Schopenhauer herauf, der mag mit seinem Stock euch zur Raison bringen. Gut, daß er eben unten einzieht. Wehe, wenn der euch erwischt!“ Das war das erste Mal, daß ich den Namen Schopenhauer im Leben hörte. Totenstille herrschte jetzt, und abgehetzt und müde schlichen wir herbei und baten Vater und Miß Bethy um Verzeihung. Dann ging ein Fragen los, wer denn dieser Schopenhauer sei. Papa beschrieb ihn uns: ein kleiner alter Herr, mit langen grauen Haaren, mürrisch, mit einem großen Schlapphut auf dem Kopf und einem dicken Stock, mit dem wir nächstens Bekanntschaft machen könnten, wenn wir nochmals so tollten. Wir sollten ja dem Herrn aus dem Wege gehen, der verstehe keinen Spaß und wolle nichts von Kindern wissen. Kaum war der Vater fort, so hockten wir alle zusammen, und ich fürchtete mich schrecklich vor dem Mann mit dem Stock. Meine Brüder aber freilich prahlten vor mir jetzt: „Soll nur kommen, den hauen wir auch“ und knallten mit der Peitsche, und einer meinte ganz verächtlich: „Schopenhauer heißt er, wahrscheinlich weil er viel Schoppen haut“, dabei machte er die Bewegung des Trinkens.

Mama war sehr aufgebracht, daß Vater gerade an Schopenhauer vermietet habe, der nebenan schon jahrelang bei Dr. Juchho wohnte und durch den sie schon so viel gehört hatte von seiner Unliebenswürdigkeit und seinem schrecklichen Prozeß, den man in der Didascalia gelesen habe. „Das gibt ein Unglück“, sagte sie, „bei unsern wilden Rangen dieser zornige, gewalttätige Mann! Er hat eine Frau geschlagen,

und er wird auch unsere Kinder prügeln.“ Vater nahm Partei für Schopenhauer. „Recht“, sagte er, „da werden sie vielleicht artiger“. Durch den Streit der Eltern wurden wir erst recht verängstigt und hielten Schopenhauer für einen richtigen Butzemann, da es bei der geringsten Unart immer hieß: „Holt mal den Schopenhauer herauf.“ So wurde er, ohne daß er eine Ahnung hatte, unser Erzieher, besser als die gute Miß Bethy.

Eines Tages, es war ein kalter Wintertag, sollten wir unsere tägliche Promenade mit Miß machen. Ich bekam einen weißen Pelzmantel an, Mütze und Müffchen mit schwarzen Schwänzchen, und sah darin wie ein kleiner Eisbär aus, wie Vater sagte. Kaum waren wir unten im Entree angelangt, da fiel es Miß ein, daß sie etwas vergessen habe. Sie ließ mich allein unten stehen. Da hörte ich von der Straße her lautes Bellen, die Tür wurde aufgestoßen und ein großer Hund sprang auf mich, stellte seine Pfoten auf meine Schultern und ich fühlte seine heiße Zunge. Entsetzt schrie ich auf, so daß das ganze Haus zusammenlief. Von der Straße kam schlürfend, schimpfend ein kleiner grauer Mann und erhob den Stock. Ich dachte, er wolle mich schlagen, aber es galt nur dem Pudel, der immer noch an mir in die Höhe sprang. Ich war nicht zu beruhigen, und als Miß kam, sprach Schopenhauer im reinsten Englisch mit ihr und entschuldigte sich wegen seines Pudels. Auch eine alte Frau kam und brachte mir einen Apfel und sprach mir zu, ich sollte mich doch nicht so vor dem Hund fürchten, er tue niemandem etwas, aber ich heulte immer weiter. Da ging Schopenhauer zornig in seine Wohnung und warf krachend die Tür zu. Mama war außer sich, als sie hörte, daß der Hund mich angefallen und daß Schopenhauer mit dem Stock geschlagen habe, bis Papa es ihr widerlegte und sagte, daß er doch nur auf seinen Hund geschlagen habe. Als ich den anderen Tag aus der Schule kam, hieß es, Herr Dr. Schopenhauer habe durch die Haushälterin eine kleine Puppe für

den Schrecken, den ich ausgestanden, geschickt, und der Attentäter sollte mir ein schönes Pfötchen geben. Nun hieß es, ich sollte mit Bethy hinunter und mich bedanken. Aber ich weinte und wollte lieber das Püppchen nicht haben. Aber es half alles nichts, ich mußte gehorchen. Als wir, ich zitternd, unten ankamen, saß Schopenhauer an seinem Schreibtisch. Ich habe ihn fast immer nur an diesem Tisch schreibend, lesend, essend gesehen. Wir mußten ein paarmal anklopfen, niemand hörte uns; endlich öffnete die alte Frau und sagte: „Herr Schopenhauer ist sehr schwerhörend", wir sollten recht laut sprechen. „Beg your pardon", sagte Miß, sie sagte es wohl dreimal, bis er herumfuhr und uns ganz verstört und wild ansah. Ich schrie wieder vor Schrecken auf, aber reichte doch zitternd mein Händchen hin und dankte mit den Worten, die man mir oben eingelernt hatte. Da wurde er etwas freundlicher, zupfte mich an den Locken und fragte mich mancherlei. Sein Gesicht war für mich sehr häßlich und selbst durch sein Lächeln nicht verschönt. Die große Nase, der breite, fest zusammengekniffene Mund, die buschigen Augenbrauen, das graue, wirre Haar, das ihm ins Gesicht fiel, alles war unschön und für mich abschreckend. Mit Miß sprach er längere Zeit englisch und sie schwärmte später immer: „O, Schopenhauer is a gentleman". Nachher mußte Atma, der Pudel, mir eine Pfote geben, und Schopenhauer ließ ihn viele Kunststücke machen. (Später, wenn er gut gelaunt war, baten wir ihn oft darum.) Draußen führte uns die alte Haushälterin durch die Küche, die unbenutzt war und ganz voller Kisten stand, voll von Büchern und Schriften, die niemals ausgepackt wurden. Dann kam das Zimmerchen der alten Frau; es ging nach dem Hofe zu und hatte ein Schiffmannsöfchen; darauf kochte sie für sich und Atma und abends Tee für Schopenhauer, der mittags table d'hôte im „Englischen Hof" aß und nur abends Tee und kalten Aufschnitt zu Hause nahm.

Jetzt will ich mal ein bischen von Atma erzählen. Niemals habe ich einen solch gelehrigen, treuen Hund angetroffen. Er hatte fast Menschenverstand, und oft rief ihn Schopenhauer „Mensch“; man konnte fast mit ihm sprechen, er verstand alles. Die Haushälterin rief ihn „Bub“, da gab er Antwort. Es gab drei Körbchen für Atma, eins für den Bäcker, eins für den Metzger und eins für den Kolonialwarenhändler. Wenn er etwas holen sollte, legte die alte Frau einen Zettel und Geld in den Korb, dann trottete Atma fort und niemand durfte ihn begleiten. Wollte ich einmal mit, so blieb er hartnäckig stehen oder galoppierte so schnell, daß ich nicht nachkommen konnte. Ich hätte es niemand geraten, ihn anzugreifen, wenn er auf seinen Einkauf ging. Die Geschäftsleute der Fahrgasse und großen Fischergasse kannten ihn alle, und ging er einmal falsch, so dirigierten sie ihn schon weiter. Die Bäckerei in der großen Fischergasse ist heute noch da, aber die anderen Geschäfte sind verschwunden. Stolz brachte er seine Einkäufe heim und wurde belohnt. Oft lief er drei- bis viermal, bis er alles zusammen hatte. Er roch nur an dem Korb, da wußte er, wohin er sollte. Immer brachte er die Sachen tadellos heim, und als ihn einmal ein paar Köter anfielen, stellte er sein Körbchen hin, biß sich mit ihnen herum und kam stolzen Triumphes nach Hause, wenn auch blutend und hinkend. Seine größte Freude aber war, wenn er seines Herrn Stock und Hut tragen durfte, oder seine Zeitung. Er öffnete sich selbst die Tür und kam ins Zimmer, aber schrie Schopenhauer „'naus!“, da floh er ganz entsetzt hinaus. Einmal hörte ich im Zimmer sprechen und dachte, es sei Besuch darin, obwohl wir niemals Besuch, außer einem Herrn mit goldener Brille, bei Schopenhauer trafen; doch es war nur sein Hund, mit dem er sich unterhielt. Oft standen wir Kinder oben an der Fahrgasse und erwarteten mit Atma Herrn Schopenhauer, oder standen oben auf dem Balkon, bis er kam; dann liefen wir schnell herab und spazierten

mit ihm in seine Wohnung. Manchmal kam er wütend und sehr aufgeregt heim, dann sah er uns nicht an, gab uns keine Hand, wir waren Luft für ihn. Da war er uns auch Luft, und wir schenkten unsern Besuch Atma und der Haushälterin. Doch oft war er sehr nett, fragte uns nach der Schule, und einmal sollten meine Brüder etwas zur Prüfung aufsagen: „In seinem Löwengarten, das Kampfspiel zu erwarten“. Da schrie und deklamierte Schopenhauer mit ihnen und rief immer: „Mehr Pathos, mehr Pathos!“ und fuchtelte mit den Armen herum. Ich sagte ihm einmal mein englisches Abendgebet, vielmehr leierte es her: „Gentle Jesus“ usw. Da fragte er mich: „Verstehst du es auf deutsch?“ „Nein“, sagte ich, „der liebe Gott kann englisch!“ Lachend hat es Schopenhauer meinem Vater erzählt. Mit meinem Vater sprach Schopenhauer öfters, sonst aber mit niemand und grüßte keinen einzigen Einwohner, noch dankte er auf seinen Gruß. Dafür haßten ihn auch alle, und die Dienerschaft tat ihm manchen Schabernack an. Oft fragten wir ihn, ob wir uns ein Buch aus der Bibliothek holen dürften, und immer erlaubte er es oder holte uns selbst eins. Wir wollten aber nur solche mit Bildern. Einmal bat ich ihn auch; da brachte er mir ein ganz großes Buch, aber in einer fremden Sprache. Überhaupt neckte er mich immer gerne und nannte niemals meinen Namen richtig. Einst aber zeigte er uns ein englisches Buch, darin waren lauter Städte und Schlösser von England, und er freute sich sehr, als meine Brüder die Unterschrift übersetzen konnten. Nun wurden wir immer dreister, kamen täglich, eins oder das andere; sogar stiegen wir zuweilen, um es kurz zu machen, über das kleine Balkönchen direkt durchs Fenster. Als ich einmal einstieg, war ich toterschrocken, denn Schopenhauer lag auf dem Feldbett und las; er schaute auf, sagte aber keinen Ton. Da ich schon die Beine im Zimmer hatte, sprang ich ins Zimmer und lief rasch hinter zu Christiane. Wir durften halt unten tun und lassen, was wir wollten, weder Schopenhauer noch Christiane wehrte uns; das war so recht nach unserem Wunsch.

Oft saß Schopenhauer am Schreibtisch, wenn wir kamen, sah nicht auf, gab uns keine Antwort; dann saßen wir ruhig mit Atma auf dem Fenstertritt und beschauten den Mann, vor dem uns noch immer heimlich gruselte. Der Fenstertritt war auch die einzige Sitzgelegenheit, da Stühle, Tisch, Sofa über und über mit Büchern und Zeitschriften bedeckt waren. Wenn er so am Schreibtisch laut gestikulierte, sich mit den Händen durchs wirre Haar fuhr, auf die Tischplatte schlug, mit den Zähnen knirschte, seinen Mund nach allen Fassons bewegte, an seinem Schreibkiel kaute, verwandten Atma und ich keinen Blick von ihm. Heute glaube ich, daß er vielleicht extra solche Manöver machte, da er sich beobachtet sah. O Schopenhauer, wenn du wüßtest, daß diese „Ludschia“, diese „Tollkirsche“, dieser „Racker“, wie du mich so oft nanntest, dich jetzt so zeichnete, du hättest mir dann sicher wie Atma zugerufen: „'naus!“

Neben seinem Studierzimmer befand sich ein einfenstriger, enger Raum, das sollte die Bibliothek sein. Darin sah es immer lustig aus, da Schopenhauer, wenn er etwas nicht gleich fand, zornig die Bücher und Schriften auf die Erde warf und immer die arme alte Christiane beschuldigte, sie habe es durch ihr Aufräumen verräumt. Da waren ein paar Regale an der Wand, ein Tisch, ein Feldbett mit grauer Decke, worauf Schopenhauer sein Mittagsschläfchen hielt und manchmal las. Wir Kinder halfen ihm oft suchen, wenn er ein Buch nicht gleich fand und freuten uns riesig, wenn er vor Zorn alles auf die Erde warf; dann hockten wir auf der Erde und durchstöberten alles nach Illustrationen. Eines Tages spielten wir Versteckchen in der ganzen Wohnung unten. Ich wollte mich verstecken, hinter dem Feldbett befand sich ein grüner Vorhang, schnell schlüpfte ich dahinter, aber toterschrocken, ganz erstarrt fuhr ich zurück, und meine gellenden Schreie ließen alles zusammenlaufen. Es stand ein Skelett hinter dem grünen Vorhang! Schopenhauer lachte, ebenso meine Brüder, die es gewußt hatten, aber mich

brachte man halbtot nach oben zur Mutter. Mama ließ Schopenhauer sagen, er müsse das Skelett sofort aus dem Hause schaffen. Sie schrieben hin und her. Aber das Skelett blieb. Mama fand Schopenhauer sehr unhöflich, einen Ekel, und wollte, daß wir niemals mehr zu ihm gingen. Aber es dauerte nicht lange, so waren wir wieder zuerst bei Atma und der Haushälterin, und dann gingen wir auch ins Wohnzimmer, aber in die Bibliothek niemals mehr. Es gruselte mich immer so, wenn meine Brüder sich darüber unterhielten, wer wohl das Skelett im Leben gewesen wäre.

Nun kam Weihnachten. Wir wurden überreich beschenkt. Den andern Tag ging ich hinunter, wollte Schopenhauer meine Puppe zeigen und sehen, was ihm das Christkind beschert habe. Er saß an seinem Schreibtisch wie immer und schrieb. Ich schaute mich im Zimmer um, keine Spur von Weihnachten. Da fragte ich ihn ganz schüchtern, ob er kein Christkindchen bekommen hätte. Da nahm er mich an der Hand und führte mich in der Haushälterin Zimmer. Dort stand ein ganz kleines Bäumchen auf dem Tisch am Fenster, daran hingen nur Frankfurter Bratwürstchen, und Atma saß davor und blinzte sie schmunzelnd an. Nun riß sein Herr eine ab, warf sie in die Luft, und schwapp! hatte Atma sie gefangen, und so bekam er alle Tage eine. Für die alte Christiane aber lag ein blauer Zoppelrock, ein großer Zuckerhut und ein Louisd'or da. Der Zoppelrock soll aus Atmas Haaren gewebt sein, deshalb wurde er auch so oft geschoren. Er sollte damit seine Dankbarkeit der alten Frau bezeigen, indem er sie warm hielt. Der Zuckerhut sollte ihr das Leben versüßen, der Louisd'or es verschönern, sagte Schopenhauer zu uns Kindern. Die alte Frau hatte ihrem Herrn ein paar mordslange Strümpfe gestrickt, und es hieß, da seien auch Haare von dem Pudel in der Wolle gewesen. Obwohl wir noch Kinder waren, fühlten wir doch, wie sinnig die Geschenke waren. Dieses wiederholte sich, wie Jane uns erzählte, alle Jahre. Atma bekam sein

Bäumchen mit Würsten, die alte Frau ihren Rock, Zuckerhut und Louisd'or, Schopenhauer seine Strümpfe. Für mich war ein Teller mit Äpfeln und einem Paket Offenbacher Pfeffernüsse da. Alle Tage liefen wir herab, um zu sehen, wie Atma seine Wurst bekam. Es war reizend, wie er sein Männchen vor dem Baume machte und immer nach den Würsten blinzte. Stundenlang saß er davor, ohne eine zu stibitzen, und wenn's noch so lange dauerte, bis sein Herr kam. Vater meinte, wir sollten uns an Atma ein Muster nehmen, denn unser Christbaum nahm zusehends ab an seinen Süßigkeiten. Immer wohler fühlte ich mich, wenn ich unten zu Besuch war, und die Eltern zankten auch nicht mehr, da Vater mit Herrn Schopenhauer gesprochen und er gesagt hatte, ich sei ein so artiges Kind. Mein Vater sah mich an und sagte nur: „Na, na!" Denn so artig war ich nicht. Wie oft habe ich Atma heimlich in den Schwanz gepetzt, bis er bellte, oder ihn zugedeckt, bis er fast erstickte, oder ich riß auch Bücher vom Gestell und warf sie zur Erde, wie es Schopenhauer tat.

Einst tobten Atma und ich sehr laut um Schopenhauer herum; da er arbeiten wollte und unser lautes Spiel ihn störte, riß er die Tür, wutschnaubend uns ansehend, auf und schrie: „Hinaus!" Atma floh entsetzt, ich aber bin doch kein Hund, dachte ich, stellte mich an seinen Schreibtisch, schlug mit der Hand darauf und schrie: „Hier bleib' ich!" Er durfte schreien und toben, ich blieb, wie gebannt ihn ansehend, vor ihm stehen. Da er sah, daß alles nichts half, schrie er, indem er auf den Fenstertritt deutete: „Aber dann kuscht euch!" Ich holte mir meinen lieben Hund wieder, der gehorsam vor seinem Herrn geflohen war, und setzte mich mit Atma im Arm mäuschenstill, länger als eine Stunde, ohne mich zu mucksen (was bei mir viel heißen wollte), auf den Fenstertritt. Ich wollte aber nur Herrn Schopenhauer zeigen, daß ich auch artig sein konnte. Als er nach längerer Zeit nach uns schaute, war ich mit Atma im Arm eingeduselt.

Einst kam Schopenhauer so um 3 Uhr, wie immer, vom „Englischen Hof“ heim. Ich hatte mal wieder unten ein bischen die Haushälterin und den Pudel besucht und wollte mit Atma spielen, dem ich vorher ein paar Leckerbissen zugesteckt hatte. Draußen hörte ich den alten Herrn schon schimpfen und schreien, es gruselte mich dann immer und ich fürchtete mich sehr vor ihm. Er kam gegen seine Gewohnheit direkt in die Küche, die niemals benutzt wurde und voll von vielen großen Kisten mit Büchern und Schriften stand. Er schrie und fuchtelte mit seinem Stock herum, schlug immer auf den Holzdeckel einer sehr großen Kiste, was einen fürchterlichen Radau gab. Atma fauchte voller Kampfeslust, da er glaubte, es handele sich um ein Mäuschen, deren es sehr viele in der Küche gab. Die alte Frau mit ihrem ellenlangen Strumpf (Weihnachtsgeschenk für Schopenhauer) fuchtelte und schwenkte ihn immer hin und her und schrie mit. In der Aufregung des Wortgefechts saß ihr die schwarze Spitzenhaube ganz krakehl. Ich war toterschrocken, mein Gewissen war nicht rein, und fing an zu weinen. Da sagte die gute Alte zu mir: „Dummerchen, sei doch still, Herr Schopenhauer sagt ja nur, Atma hat sich überfressen!“ Also dazu der Lärm und Spektakel, als wäre er auf dem Kasernenhof vor einem Regiment Rekruten. Schnell suchte ich nach dem Überreste von den Herrlichkeiten, die ich Atma heimlich gespendet hatte, um sie zu verbergen. Niemals kamen wir Kinder ohne Zucker, den wir uns an unserm Kaffee abgespart hatten, hinunter. Aber Atma war ein schneubiges Viehchen und nahm selten unsere Gaben gnädig an. Wir legten den Zucker dann in verschiedene Ecken der Küche und freuten uns riesig, wenn er den andern Tag fort war. Heute denke ich, Jane (die Haushälterin) hat sich ihren Kaffee damit versüßt.

Ein Kunststückchen, welches Schopenhauer uns Kindern zuweilen von Atma vorführen ließ, war folgendes. Er legte ein Stückchen Zucker Atma auf die Nase, der aufwartend vor ihm stand. Dann fing er langsam an, das Abc herzusagen,

ganz langsam; kam er an den Buchstaben F, so schrie er mehrere Male f, f, f, aber Atma blieb kerzengerade sitzen und sah nur seinen Herrn an. Dann sagte Schopenhauer weiter: g, h, i usw., bis er an den Buchstaben S kam. Da warf Atma das Stückchen Zucker in die Luft und schnappte es auf, und niemals fiel es daneben. Man kann sich denken, daß wir immer mit Zucker herunterkamen und Herrn Schopenhauer baten, doch wieder das Abc mit dem Hund zu üben, aber nur ganz selten tat er uns den Willen. Wollten wir es aber selbst einmal probieren, wie er es uns lachend anbot, so schüttelte Atma jedesmal mit dem Kopf, so oft wir das Stückchen Zucker darauf legten. Einmal wollten wir es anbinden, da wurde aber selbst der treue Pudel böse und schnappte nach uns.

Schopenhauer neckte sich sehr gerne mit mir, und oft gab es Tränen, da ich alles für bare Münze hielt. Wenn wir im Herbste von unserm schönen Gute am Rhein, „Kornsand" genannt, heimkamen, erzählte ich immer Herrn Schopenhauer von den Herrlichkeiten, von dem prachtvollen Spalier- und Zwergobst, und zeigte ihm mit den Händen, wie groß unsere Birnen seien. Da sagte er: „Komm mal her, wie groß sind eure Birnen?" Bis ich zu ihm kam, waren meine Hände ungefähr eine halbe Elle auseinandergerutscht. Da schüttelte er mit dem Kopf und sagte, mit dem Finger drohend: „Ludschia, deine Nase wackelt". Entsetzt faßte ich an meine Nase, worüber er und meine Brüder sehr lachten. Da schwur ich Rache. Als er wieder einmal sich mit uns unterhielt, schrie ich auf einmal: „Uh, Herr Schopenhauer, was wackelt Ihre Nase!" Da nahm er sie in die Hände und sagte: „Da will ich sie mal festhalten". Er lachte, und wir Kinder lachten mit, ich glaube sicher, er war dann ganz vergnügt. Natürlich, meine brüderliche Liebe erzählte es sofort den Eltern. Da nahm mich mein Vater vor, gab mir einen Klaps und sagte: „Deine Nase kann wackeln, aber Herrn Schopenhauer seine niemals, das merke dir".

War Besuch bei den Eltern, so hörte ich immer den Namen Johanna Schopenhauer. Natürlich dachte ich, das sei seine Frau. Da fragte ich ihn einmal: „Wo ist denn Ihre Frau, Herr Schopenhauer?“ Da sagte er mürrisch: „Die ist doch hinten in der Stube“. „Ach nein“, sagte ich, „die meine ich nicht, sondern Ihre ganz wirkliche Frau meine ich“. Da sagte er: „Ich habe doch keine Frau, frag' nicht so dumm“.

Einst kam meine Mutter durch die Fahrgasse, und wen sieht sie vor einem Metzgerladen auf der Treppe sitzen und ein Papier mit Wurstschnippeln besehen? Es war ihr enfant terrible, meine Wenigkeit, ich wollte doch nur Atma eine Freude machen und hatte mein Sonntagsgeld, die 3 Kreuzer, die ich immer erhielt, dieses Mal für unseren Liebling Atma verwandt.

Jetzt will ich noch sagen, warum wir stets nur „Herr Schopenhauer“ sagten und nicht „Herr Doktor“. Von den Eltern war es uns anempfohlen, stets Herr Dr. Schopenhauer zu sagen. Als wir zuerst unten einmal ihn so anredeten, sagte er: „Ach was, Doktor, ich bin doch nicht Doktor Eisenbart“, und dann sang er zu unsrer größten Freude das ganze Lied, und bei dem Wittiwit bumbum schlug er und trommelte auf der Schreibtischplatte. Natürlich sangen wir im Chore mit „Wittiwit bumbum“. Auch an seiner Entreetür stand nur „Arthur Schopenhauer“. Jane, seine Haushälterin, sowie jeder, der mit ihm redete, sagte nur: „Herr Schopenhauer“. Öfters stritten sich die Leute, warum er seinen Doktortitel nicht vor seinen Namen setzte. Da sagte Vater: „Ihm genügt sein Name, er weiß, daß kein Titel der Welt dem Namen Arthur Schopenhauer gleichkommt!“ Andere Leute sagten dann wohl spöttisch, er habe die 300 Gulden sparen wollen. Er sei doch so geizig! — Jetzt nach vielen, vielen Jahren hörte ich erst ganz bestimmt, daß er Doktor der Philosophie und auch Privatdozent gewesen war. Er war wohl selbst so überzeugt von der unvergleich-

lichen Größe seines Genies, daß es keines Titels bedurfte, und er wollte in seiner großen Einfachheit und Bescheidenheit, in der er lebte, nur sein, was er war: „Arthur Schopenhauer“.

Oft fragten mich auch die Lehrer in der Schule, wie es bei Schopenhauer sei und was er mit uns spräche. Da kam ich mir sehr wichtig vor und paßte auf alles doppelt auf. Als ich später ins Institut kam, sagten mir Dr. Hermann Presber und Dr. Heinrich Weißmann, ich solle mir alles aufschreiben, denn Schopenhauer sei ein großer Philosoph.

Oft kam Schopenhauer aus dem „Englischen Hof“ in wütender Stimmung, warf Hut und Stock in die Ecke und räsonierte laut mit sich selbst. Dann sagte mein Vater, wenn wir es erzählten: „Aha, da hat's im Englischen Hof wieder eine Schlacht gegeben. Wer wohl gesiegt hat? Er oder die Waschbütt?“ Wir verstanden das nicht. Der Wirt vom Englischen Hof war ein Verwandter von den Eltern, und dadurch erfuhr Vater alles, was im Hotel mit Schopenhauer vorkam; es soll manchmal gottvoll gewesen sein. Kam Vater vom Frühschoppen dort, so wußte er immer Mama etwas zu erzählen, wir Kinder aber erfuhren es nicht. Vieles habe ich vergessen. Nur dunkel weiß ich, daß einmal Schopenhauer zwei österreichische Offiziere arg verhöhnt und einmal mit dem Oberkellner einen Krach hatte.

War Gesellschaft oben bei den Eltern, so konnten wir nicht begreifen, warum sich alles über Schopenhauer unterhielt, disputierte, schwadronierte, die Masculina für, die Feminina gegen Schopenhauer. Immer hörten wir: „Sonderling, Menschenhasser, verschrobener Hypochonder“. Dann sagte immer Vater: „Schopenhauer ist der Mann der Zukunft, unsere Enkel werden ihn verstehen“. Dann wurden allerhand Anekdoten von ihm erzählt. Da hörten wir, daß er ein großer Philosoph sei, ein Weltverächter, daß er in Leipzig eine Mitbewohnerin so geschlagen habe, daß er ihr lebenslang eine Rente zahlen müsse, und daß er dadurch so schreck-

lich verbittert sei. Zu seinen größten Verehrern und Bewunderern gehörte ein Vetter meiner Mutter, Philipp Batz in Offenbach, der unter dem Pseudonym Philipp Mainländer die „Philosophie der Erlösung" schrieb. Der wollte immer von mir wissen, wie es bei Schopenhauer sei und wie er zu uns wäre. Er selbst machte ein paarmal Besuche unten, wurde aber nicht angenommen, da Schopenhauer schon schwer leidend war. Philipp Mainländer endete später durch Selbstmord, ebenso seine Schwester Mina, die ihm half, sein Werk zu vollenden; beide endeten so tragisch. Mutter behauptete stets, daran sei Schopenhauer schuld durch seine Lehre gewesen.

Im Herbst 1860 fing Schopenhauer an, sehr zu husten, oft ganz entsetzlich, und saß öfters an seinem Schreibtisch eingeduselt, die Feder in der Hand haltend, den Kopf vorgesunken. Als er eines Tages wieder so schrecklich vom Husten geplagt wurde (ich hatte ihn auch), ging ich auf ihn zu und sagte: „Lutsche Se doch mal an meine Bonbons, das sind ‚Schillerträne'" (so wurden damals die kleinen Bonbons genannt). Da fing er laut an zu lachen, so wie ich ihn niemals mehr lachen hörte, und sagte zu mir: „Was, mein Freund Schiller hat so süße Tränen geweint? Wo bekommt man die denn her?" Ich sagte ihm: „Gewe Se mer 3 Kreuzer, ich hol Ihne e ganz Tutt voll." Da gab er mir Geld, und ich rannte, trotzdem es mir verboten war, auf die Straße zu gehen, den Mainkai entlang. Dort stand ein kleines Häuschen, welches im Sommer ganz mit Glycinien und Clematis bewachsen war und worin sich ein kleines Spezerei- und Schnapslädchen befand. Von meinem Bruder wußte ich, daß es dort die besten Kluntscher gab. Nun rannte ich zurück und schüttete ihm die blauen und roten Zuckersteinchen auf den Schreibtisch. Er nahm eins davon, die anderen schob er mir wieder zu, obwohl ich heftig protestierte. Er sagte: „Mir hilft nur Tee; Bonbons sind für kleine Mädel. Aber daß mein Freund Schiller so billige Tränen geweint hat, ist merkwürdig;

ich habe immer gemeint, er habe bittere Tränen vergossen." Ich verstand ihn nicht recht, bis meine Eltern es mir erklärten.

Nun kam eine Zeit, wo wir selten herunter durften, da es hieß, Herr Schopenhauer sei sehr krank, obwohl mich die alte Frau immer bat, zu ihr und Atma zu kommen, sie seien so allein. Einmal führte sie mich zu ihrem kranken Herrn. Er saß aufrecht, durch Kissen gehalten, im Bett und ein entsetzlicher Husten quälte ihn; die ganze Wohnung roch nach Tee. Atma saß auf einem Stuhl vor dem Bette und verwandte keinen Blick von seinem Herrn, als wäre er Doktor. Schopenhauer sah wehmütig nach mir hin und bewegte die Lippen, als wollte er wieder „Ludschia" sagen, aber indem er mir die Hand reichte, kam ein entsetzlicher Anfall und er schlug wild um sich. Entsetzt floh ich davon und weinte.

Immer schlimmer und schlimmer wurde es mit dem armen Mann, immer mürrischer und verdrossener wurde er. Kaum nahm er mehr Notiz von mir, selbst Atma durfte ihn nicht mehr liebkosen. Aber das genierte mich wenig, mein Plätzchen auf dem Fenstertritt machte mir niemand streitig, und das große, helle Zimmer war doch ein Paradies für mich; da konnte ich ungeniert spielen, und die gebratenen Schafsnasen schmeckten mir besser, als oben das Spalierobst von unserem Gute am Rhein. Einmal durfte ich Schopenhauer ein Körbchen mit Trauben und Spalierobst herunterbringen, aber er sah es nur traurig an und betrachtete die schönen Exemplare; dann sagte er wehmütig: „Ich esse kein Obst, ich kann es nicht vertragen", und gab es an Christiane. Immer seltener hörten wir ihn jetzt an der Tür mit dem Stock pochen, denn zu seinen vielen Eigenheiten gehörte es, niemals zu schellen, nur in seiner Wohnstube hing ein gestickter Schellenzug; damit läutete er immer Sturm, bis es die halbtaube Frau hörte, und oft nur durch Atmas Bellen wurde sie aufmerksam.

Als ich ihn zum letzten Male lebend sah, spielten Atma und ich in seinem nun verlassenen Wohnzimmer; die alte Haushälterin kramte, wie immer, hinten in ihrer Stube. Da hörte ich Schopenhauer rufen, und als ich hineinkam, war die ganze Schlafstube voll Dunst. Die Lampe blakte sehr stark. Nun rief ich schnell die alte Frau, die füllte neues Öl auf. Schopenhauer schrie und zankte mit der armen Frau, bis er wieder einen Anfall hatte. Jetzt roch es nicht nur nach Tee, sondern auch nach Ruß und es mußten die Fenster geöffnet werden, worüber er wieder zankte. — Dieser arme Mann, der so hilflos dalag, dessen Werke die ganze Welt in Erstaunen versetzten, war doch nur ein Mensch, ein armer, verbitterter, kranker Mann, mit sich und aller Welt hadernd, ohne richtige Pflege, außer der alten, selbst gebrechlichen Frau.

Eines Tages kam ich aus der Schule und wollte, wie immer, nach ihm fragen. Da kam mir die alte Frau weinend entgegen, nahm mich an der Hand und führte mich zu ihrem Herrn. Da saß er im Bett ganz aufrecht, nur der Kopf lag tief auf den gefalteten Händen — er war tot. Atma aber lief unruhig hin und her, als wüßte er, daß er seinen Wohltäter verloren habe. Jetzt wußte ich, warum Christiane so laut schluchzte, auch sie hatte einen guten Herrn verloren, und ich einen guten Freund. Da weinten wir zusammen aufrichtige, bittere Tränen. Mich überkam solches Grauen vor dem Toten, daß ich niemals mehr einen sehen konnte. Auch meine Brüder und meine Eltern waren tiefergriffen. Selbst Mama war die letzte Zeit doch Schopenhauer gut und ließ täglich nach ihm fragen. Für uns Kinder aber, da mein lieber Vater auch bald starb, war es der Abschluß einer glücklichen Kindheit, denn nun begann der Kampf mit dem Leben.

Doch nochmals sollten wir sehr erschrecken. Am andern Morgen kam unsere alte Köchin hereingestürzt, zähneklappernd erzählte sie, heute nacht habe es bei Schopen-

hauer gespukt. Alles sei unten in größter Aufregung. Im Totenzimmer habe es die ganze Nacht rumort, entweder sei der Gottseibeiuns selbst dagewesen und hätte Schopenhauer holen wollen, oder derselbe sei nur scheintot gewesen und in der Nacht wieder lebendig geworden, aber jetzt sei er ganz wirklich tot. „Das kommt“, sagte Jule und bekreuzigte sich, „weil er so schreckliche Sachen geschrieben hat, jetzt hat er keine Ruhe“. Mein Vater verwies ihr solchen Unsinn, ging aber selbst hinab, um zu hören, was an der Geschichte Wahres sei. Wir blieben zitternd oben und fürchteten uns schrecklich. Vater kam gleich herauf und erzählte, es habe wirklich die Nacht im Totenzimmer rumort, aber als man nachsah, war es das falsche Gebiß, welches bei der aufrechten, sitzenden Lage aus dem Mund gefallen war. Wir atmeten alle auf. — Erst als Schopenhauer begraben war, verließ uns alle das Grauen, das wir hatten, solange die Leiche im Hause war. Sein Begräbnis war sehr einfach. Nur wenige Leidtragende folgten dem Sarge; die am aufrichtigsten Trauernden waren wohl meine Brüder, sie trugen stolz ihre Kränze und schritten direkt hinter dem Sarg, und ihre Tränen galten einem lieben, guten Freund. Mir hatte man es wohlweislich verschwiegen, wann das Begräbnis sein sollte; man fürchtete, daß ich mich zu sehr aufregen würde. Gehe ich heute als alte Frau noch an der Schönen Aussicht vorbei, so sehe ich im Geiste alle die schönen und glücklichen Stunden von damals. Auch auf den Friedhof gehe ich nie, ohne meinen alten Freund zu besuchen. Viele Jahre lag das Grab ganz verwüstet da, bis es vor einiger Zeit eine große, flache Steintafel erhielt, worauf nichts steht als: Arthur Schopenhauer. Ohne Blumenschmuck, einsam, düster, wie er gelebt, liegt er begraben. Ihm fehlte die Liebe.

Nach Schopenhauers Tod besuchten wir noch einmal Atma und die liebe alte Frau in Sachsenhausen, die immer so gütig zu uns Kindern war und, wenn wir etwas pecciert hatten, es liebevoll auf sich nahm und immer für uns ver-

wöhnte Rangen gewärmten Kaffee aus ihrem ewig brodelnden Kaffeetopf gießen wollte, uns die rotbäckigsten Schafsnasen aus ihrer Vorratskammer hervorsuchte. Es war ein ganz kleines Häuschen in Sachsenhausen, davor stand ein Brunnen mit Figuren, ich glaube Adam und Eva. Atma schaute aus dem Fenster und sah wie ein alter Mann aus. Als er uns sah, heulte er laut auf, und als wir ins Haus traten, kam er uns freudewinselnd entgegengesprungen. Er konnte selbst die Tür aufmachen. Auch die alte Frau kam, unsere gute Jane, wie wir sie und auch Schopenhauer sie nannte, obwohl sie eigentlich Margarete Schnepp hieß. Sie weinte vor Freude und führte uns in ihr winzig kleines Stübchen. Da hauste jetzt die Alte mit ihrem „Bubchen“, so nannte sie Atma immer. Durch das Testament Schopenhauers war ihr und Atma eine Rente vermacht mit dem Bemerken, den Hund bis zu seinem Tode zu verpflegen. Später zog sie nach Heidelberg, und wir sahen sie und Atma niemals wieder.

Nach dem Tode Schopenhauers wollte Vater so gerne den Pudel für uns behalten, bevor er wußte, daß von seinem gütigen Herrn für ihn so liebevoll gesorgt war. Um uns zu trösten, kaufte er ein weißes, langhaariges Bologneserhündchen, „Chéri“ genannt. Es war ein sehr vornehmes Vieh, faul und gefräßig und dumm, während doch Atma treu, lieb und intelligent war, mit Menschenverstand begabt. Atma, lieber Atma, dich sollen noch die Menschen in späteren Jahren verehren, du hast es verdient. Als treuester Begleiter, als letzter, bester Freund deines Herrn und unser lieber Spielkamerad. Du sollst nicht vergessen sein. Vielleicht lag deines Herrn letzter sterbender Blick auf dir und sagte ihm, als er einsam und verlassen starb, daß du ihm treu warst bis zum Tode, du, seine letzte Freude!

Ein Beitrag zur Ästhetik Schopenhauers.

Von **Richard Gebhard** (St. Petersburg).

Die Ästhetik Schopenhauers läßt sich kurz in den Satz zusammenfassen, daß der Künstler und der ein Kunstwerk Genießende in dem Augenblicke des künstlerischen Schaffens und Genießens sich zu dem Werke der Kunst rein anschauend verhält, und der Wille zum Leben, der ruhelose, beunruhigende und quälende, für diese Augenblicke gänzlich zum Schweigen gebracht wird. Dadurch, daß der Mensch sich aufschwingt in die Höhen reiner, willenloser Erkenntnis und Anschauung, wird er des höchsten auf Erden möglichen Glückes teilhaftig; er erlangt für Augenblicke die Ruhe des Herzens und den Frieden der Seele.

Diese Theorie ist später heftig angegriffen worden. Es wurde wiederholt darauf hingewiesen, daß bei Betrachtung oder auch Schaffung eines Kunstwerkes und gerade dann, der Wille nie schweige, sondern im Gegenteil lebhaft angeregt werde. Es fehlte auch nicht an Verspottungen Schopenhauers. Ein boshafter Kritiker machte die Bemerkung, daß nach Schopenhauer jeder Mensch, wenn er ins Theater gehe, seinen Willen „hübsch zu Hause lassen müsse".

Schopenhauer hat für seine Anschauung eine Reihe von Beispielen aus der Dichtung angeführt; Kuno Fischer hat später die Anzahl dieser Beispiele noch beträchtlich vermehrt und die Gegner Schopenhauers haben sie niemals hinwegkritisieren können. Es sei mir daher gestattet, die Reihe dieser Beispiele noch zu vermehren.

In erster Linie verweise ich auf die Figur des Manasse Vanderstraten in Gutzkows Drama „Uriel Acosta". Es ist für einen Philosophen immer von großer Bedeutung, wenn

seine Lehre durch Dichterwerke bestätigt, erläutert oder illustriert wird. Von besonderer Bedeutung ist dieses in dem Falle, wenn zwischen dem Dichter und dem Philosophen gar kein geistiges Band besteht. Daß Gutzkow vor dem Jahre 1846, als „Uriel Acosta“ die Uraufführung am Hoftheater zu Dresden erlebte, von Schopenhauer in irgendeiner Weise beeinflußt gewesen sei, ja, daß er ihn überhaupt gekannt habe, läßt sich auf keine Art beweisen. Um so interessanter ist es, wenn trotzdem Manasse Vanderstraten den Eindruck einer Illustration zu Schopenhauers Ästhetik macht.

Daß die Figur des Manasse ein Meisterwerk dramatischer Charakterisierungskunst ist, hat schon Bulthaupt in seiner „Dramaturgie des Schauspiels“ gebührend hervorgehoben. Aber diese Figur verdient eine eingehendere Betrachtung, um so mehr, als sie auf den Bühnen fast immer zu kurz kommt. Gewöhnlich spielt den Uriel ein „berühmter Gast“. Das Virtuosentum hat sich an „Uriel Acosta“ schwer versündigt. Manasse ist dann eine „Nebenrolle“, sie wird zusammengestrichen und von einem Schauspieler dritten oder vierten Ranges mittelmäßig oder schlecht gespielt, denn daß eine Nebenrolle zur Geltung komme, liegt gar nicht im Interesse des berühmten Gastes.

Manasse Vanderstraten ist ein reicher Handelsherr in Amsterdam. In jüngeren Jahren ist er einmal dem Bankrott verfallen. Niemand hat ihn damals unterstützt, niemand kam dem Scheiternden zu Hilfe. Seitdem hat er keinen Drang mehr, die Menschen zu lieben, wenn er sie auch nicht gerade haßt. Von jeher umgab er sich mit Kunstwerken: Bilder, Urnen, Sarkophage, Denkmäler, Säulen bestellt und kauft er für teures Geld. In die Betrachtung dieser Kunstwerke versunken, findet er sein einziges, wahres Glück.

„Was man bezahlt, ist der Besitz des Bildes,
Dies heimlich stille, trauliche Gefühl“.

„Heimlich still und traulig“, mit diesen Worten ist die volle Willensruhe, die Schopenhauer preist, schon deutlich

bezeichnet. Manasses Weib, sein einziger wahrer Freund in dieser kalten Welt, starb, ebenso wie sein Söhnchen Perez; er ließ jedem von ihnen in seinem Garten ein schönes Marmordenkmal errichten. „In Marmor aufgefangen schwieg der Schmerz“, sagt seine Tochter Judith ebenso schön wie treffend. Jeder Schmerz des Lebens geht bei ihm im Kunstwerk unter. Die Hand des Künstlers gibt ihm „leidigen Trost“. Von der Welt schließt er sich ab. Er ist unzufrieden und leidet bitter, wenn ihm „die Welt, die wirkliche, ans stille Fenster pocht“. Er geht zwar zur Börse und macht das Börsenleben wohl oder übel mit, aber seine Tochter Judith weiß es ganz genau, wie wohl ihm ist, wenn er den Börsenstaub von Amsterdam in seinem Garten von seinen Kleidern schütteln kann.

Dieser zuletztgenannte Zug ist psychologisch interessant. Von jeher hat für den Künstler, den Kunstmäcen, den Kunstliebhaber die Gefahr vorgelegen, das praktische Leben, die politischen, sozialen und gesellschaftlichen Strömungen seiner Zeit zu vergessen oder zu mißachten. In der Praxis äußert sich dieses in der Weise, daß der Mensch, der vorwiegend künstlerische Interessen hat, leicht zum politischen Reaktionär wird, denn die Reaktion ist eine bequeme Lebensanschauung. Alles, was besteht, ist gut; jede Neuerung ist gefährlich und verderblich. Solcher Art war die politische Weltanschauung Schopenhauers. In seinen Schriften war er ein Freigeist, wie es nur wenige gab. Er haßte jede dogmatische Religion, verspottete den Gott der Juden und vertrat auf religiösem und philosophischem Gebiete die freiesten Anschauungen. Aber er war weit entfernt davon, diese aufgeklärten Anschauungen in die Praxis umzusetzen. Er hatte seine helle Freude daran, wenn seinen wissenschaftlichen Gegnern, wie z. B. Büchner, die venia legendi entzogen wurde; am liebsten hätte er wohl Zensurverbote für jede ihm nicht genehme Schrift gesehen. Das soziale und politische Leben seiner Zeit war ihm vollständig gleichgültig. Als die Revolution von 1848 in Deutschland ausbrach, schloß er Tür

und Fenster und rief nach der Polizei. Für die Regungen der Volksseele hatte er keine Spur von Verständnis. Preußen vor 1848 war für ihn ein ganz vorzüglicher Staat, der keiner Änderung oder Reform bedurfte, alle Teilnehmer der Revolution ohne Ausnahme waren für ihn „Pack", „Schurken", „die souveräne Kanaille". „Die Revolution hat neue Hausnummern gemacht; das einzige von ihr, was zu bleiben verdient", schreibt er 1851 bei Angabe seiner neuen Adresse. Der Haß gegen die Revolutionäre dauerte bis zu seinem Tode. In seinem Testament ernannte er zu seinem Universalerben den Fonds zur Unterstützung der während der Revolution invalidegewordenen preußischen Soldaten. „Date obolum Belisario!" lautete das Motto dieses Testaments.

Diese merkwürdigen Anschauungen können wohl nur dadurch erklärt werden, daß für Schopenhauer die Kunst und seine Philosophie, die übrigens auch einen ausgesprochen künstlerischen Zug hat, das ganze Dasein ausfüllten und ihm alles andere ersetzten. Kuno Fischer bemerkt treffend, daß noch nie ein Mensch die Kunst so geschätzt und so überschätzt habe, wie Schopenhauer.

Manasse Vanderstraten, der reiche, vornehme, feingebildete und kunstliebende Großkaufmann ist Schopenhauers Ebenbild. Zwar die Schroffheit Schopenhauers in seinen Urteilen besitzt er nicht. Seine Urteile sind weit milder und nachsichtiger, man könnte sagen, taktvoller, als die Schopenhauers. Aber im Wesen ist er derselbe. Hört man ihn reden, so muß man ihn für einen vollendeten Freigeist halten. In religiösen Fragen hat er sich „von Moses, Christus, Sokrates das Beste von dem Guten ausgesucht". Zu der Religion seines Volkes, dem Judentum, steht er in keiner geistigen Beziehung, denn die Schöpfer seiner Religion, die kein Abbild duldet, hätten alle die Bilder und Statuen, an denen er sich ergötzt, zornig zertrümmert. Er ist ein Freigeist in der Theorie. Sobald sich Kampf und Streit um den Glauben erhebt, zieht er sich scheu zurück und hat für den Freiheitskampf in der Religion

wie in der Politik nicht das geringste Verständnis. In der Politik ist ihm ein Geist, der sich dem „allgemeinen Wesen" nicht fügt, befremdlich und er liebt ihn nicht. Im Glaubenskampfe tritt er „zu dem Glauben, der besteht", ohne ihn im geringsten zu teilen, nur weil er der bestehende ist. Als Uriel Acosta, der Bräutigam seiner Tochter, sich nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch in offenen Gegensatz zu der Religion seines Volkes stellt, steht er ratlos da und weiß nicht, wie er eine solche Tat „dem Leben einfügen" soll, denn „Leben" ist für ihn gleichbedeutend mit althergebrachter Ordnung, und jede Auflehnung gegen diese Ordnung ein Vergehen gegen das Leben selbst. Er fügt sich stets der Stimme, die man die allgemeine nennt. „Ich prüfe nicht ihren Wert; sie ist — und ich gehorche." Seine eigene Tochter muß es ihm sagen, daß er wohl den Mut hat, Marmor und tote Bilder, aber nicht Menschen zu beschützen.

Das psychologische Problem in der Seele Manasses ist dem Schopenhauers sehr ähnlich. Wer sich von seinen künstlerischen Interessen zu sehr beherrschen läßt, fällt leicht in das Extrem der politischen und sozialen Gleichgültigkeit. Noch heute ist unter den Anhängern Schopenhauers politische Rückständigkeit häufig. Es ist z. B. kein Zufall, daß in Rußland der Übersetzer Schopenhauers, der Dichter Fet (1820—1892) und sein Kommentator, der Fürst Zerteleff (1852—1911) ausgesprochene politische Reaktionäre waren, die deshalb trotz ihrer sonstigen schätzenswerten Eigenschaften von ihrem Volke vielfach gehaßt und verhöhnt worden sind. Auch die in mancher Hinsicht sehr merkwürdigen politischen Ansichten Leo Tolstois haben eine ähnliche Grundlage, und wer sich unter den Kunstmäzenen und Kunstliebhabern unserer Zeit genauer umsieht, findet unter ihnen Manasses und Schopenhauers genug.

Was aber im besonderen Schopenhauers Ästhetik anbetrifft, so ist ohne Zweifel eine Seite des künstlerischen Schaffens und Genießens darin sehr richtig erkannt und be-

leuchtet, weshalb es nicht angeht, diese Theorie in Bausch und Bogen zu verwerfen, wie Schopenhauers Gegner das gerne möchten. Insbesondere ist die mit Schopenhauers Anschauungen genau übereinstimmende, im „Uriel Acosta“ ausgesprochene Ansicht, daß der Schmerz im Kunstwerk „aufgefangen“ wird, von großer ethischer Bedeutung. Sie ist auch nicht neu, sondern nur durch Schopenhauers talentvolle Darstellung zu neuem Leben erwacht. Bekannt ist die von Platen in einem Gedicht wiedergegebene Erzählung von dem Maler Luca Signorelli, der, als sein Sohn verunglückte, keine Träne vergoß, sondern sogleich den Pinsel ergriff und den nackten Leichnam seines jugendlich-schönen Sohnes malte; sein Schmerz wurde im Bilde aufgefangen. Noch bekannter ist Goethes Ausspruch, daß der Dichter spricht, wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, und so den Schmerz in der Dichtung auffängt. In Ibsens „Helden auf Helgeland“ singt der alte Held Oernulf seinen im Kampfe gefallenen Söhnen ein Klagelied und fühlt sich nach diesem Liede wieder „gesund und stark“, und in den „Kronprätendenten“ sagt der Skalde Jatgejr auf die Frage, wie er zum Skalden wurde und wie er die Dichtkunst lernte, ebenso schlicht wie schön: „ich empfing die Gabe des Schmerzes und da ward ich Skalde“. Diese Beispiele ließen sich noch beträchtlich vermehren.

Eins aber lehrt Schopenhauer und sein literarisches Ebenbild bei Gutzkow, daß nämlich die Kunst im normalen Geistesleben des Menschen ihren bestimmten Platz hat und weder über- noch unterschätzt werden soll. Die große, beseligende Ruhe, die ein Mensch bei Betrachtung eines großen Kunstwerkes empfindet, ist auf anderen Gebieten des Lebens unnütz und oft schädlich. Sie wird außerhalb der Kunst oft zur geistigen Starrheit und führt zu einem einseitigen und darum schädlichen Ästhetentum.

Über indische und deutsche Philosophie.

Von **Felix Gotthelf** (Wien)*.

Als gegen Ende des achtzehnten und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die geistigen Schätze Indiens aus ihrer Jahrtausende langen Vergessenheit gezogen wurden, ahnten nur die wenigsten, welche unabsehbare Bedeutung diese Wiederentdeckung für die gesamte Kultur des Abendlandes gewinnen sollte. Das Interesse daran war außer dem rein wissenschaftlichen zunächst nur ein ästhetisches. Es ist bekannt, mit welchem Entzücken die poetische Literatur der Inder Goethe erfüllte und welchen großen Einfluß sie auf sein eigenes Schaffen ausübte. Das „Vorspiel auf dem Theater" ist durch das indische Theater angeregt, und indische Sagen und Legenden gaben ihm Stoffe zu einigen seiner schönsten Gedichte. In seiner herrlichen Ballade: „Der Gott und die Bajadere" atmet ein Geist verzeihender Milde und aufopfernder Liebe, der schon als eine erste vielversprechende Blüte der Vermählung indischen und christlichen Geistes betrachtet werden darf. Aber erst als die Philosophie sich seiner bemächtigte, konnte der indische Geist in seiner ganzen Tiefe erfaßt und für unsere Geisteskultur fruchtbar gemacht werden. Denn der Punkt, von dem in der altindischen Kultur alles andere wie von seinem Mittelpunkte ausstrahlt, ist die Philosophie. Der Tiefblick Schopenhauers ist nicht genug zu bewundern, der

* Mit teilweiser Benutzung meines Aufsatzes: „Indische Renaissance", in der Zeitschrift: „Religion und Geisteskultur", V. Jahrgang, 1911, Heft 1.
Der Verfasser.

ihn befähigte, in dem von andern kaum beachteten Oupnekhat, einer verstümmelten und entstellten, von Anquetil Duperron ins Lateinische übersetzten persischen Version der Upanishaden noch das Urbild indischer Weisheit zu erkennen. Seinem erstaunten und entzückten Auge zeigte sich, daß diese dreitausend Jahre alte Weisheitslehre innerlichst mit derjenigen übereinstimmte, die seinem eignen, durch Kant geweckten philosophischen Geiste sich erschlossen hatte. Jedoch war es mangels guter und vollständiger deutscher Übersetzungen damals noch nicht möglich, den Kern der vedischen Literatur, die Atmanlehre, rein herauszuschälen, und den Brahmanismus vom Buddhismus klar zu sondern. So kam es, daß Schopenhauer noch im Buddhismus die höchste Blüte indischer Weisheit und Religion zu erkennen glaubte, während wir heute darüber aufgeklärt sind, daß wir diese in dem viel älteren Brahmanismus zu suchen haben, dessen wichtigste Schriftdenkmäler, die Veden, das „alte Testament", und die Upanishaden, das „neue Testament der Inder", jene erhabene philosophische Glaubenslehre enthalten, aus der der Buddhismus schöpfte, die er aber vulgarisierte und des metaphysischen Geistes beraubte.

Diese definitive Aufklärung verdanken wir hauptsächlich Paul Deussen, der durch seine vortreffliche Übersetzung und philosophische Ergründung der wichtigsten philosophischen Sanskrit-Texte, besonders der Upanishaden, diesen Schatz indischen Wissens und Glaubens für uns erst gehoben hat. Jetzt erst sind wir befähigt, in die metaphysischen Tiefen indischen Geistes ganz hinabzutauchen und dort das Fundament aller wahren Philosophie und die Grundlage aller echten Religion zu erkennen. Das wichtigste Verdienst Deussens besteht darin, daß er die Âtman-Lehre als den Kernpunkt der indischen Philosophie und Religion erkannte, sie tief ergründete und darstellte und ihre wesentliche Übereinstimmung mit der Philosophie Platos, Kants und Schopenhauers, wie auch mit dem esoterischen Gehalt des Christentums, ins-

besondere der mittelalterlichen Mystik, überzeugend nachwies. So verdanken wir Deussen die feste Fügung des Schlußsteins, welcher indisches und abendländisches Denken verbindet und krönt. Wir lernen nun die große Geistestat Kants nicht mehr als die Entdeckung eines Neulandes, sondern als die Wiederentdeckung des uralten Heimatlandes alles menschlichen Denkens begreifen; denn der transzendentale Idealismus bildete schon vor dreitausend Jahren die Grundlage der Welt- und Gottesanschauung der Inder. Er bildet aber auch die mehr oder minder bewußte Grundanschauung des Platonismus, des Christentums und der Mystik. Wir sehen also in diesem höchsten Resultate deutschen Denkens, in Übereinstimmung mit dem indischen, eine harmonische Ausgleichung zwischen Religion und Philosophie sich anbahnen. Es ist der „Standpunkt der Versöhnung aller Gegensätze", der hiermit gewonnen wurde.

Die Wiedererweckung des griechischen Altertums brachte der modernen Menschheit die Versöhnung zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit; die indische Renaissance wird ihr die Versöhnung zwischen Wissen und Glauben schenken. Und gerade diese Versöhnung ist es, die unserer Zeit am meisten nottut, denn der unversöhnliche Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben ist das schwerste und unheilvollste Gebrechen, an dem die moderne Menschheit krankt. Der letzte Grund dieses Übels liegt darin, daß unser Blick ausschließlich nach außen gerichtet ist, im Wissen wie im Glauben: beides ist bei uns empirisch. Draußen in der empirischen Welt suchen wir unser Wissen, draußen auch, im unendlichen Himmelsraum, unsern Gott, und im geschichtlichen Geschehen in der Zeit unsern Glaubensinhalt. Seitdem aber die Naturwissenschaft den Weltenraum entgöttert hat, seitdem die historische Forschung den geschichtlichen Glaubensinhalt erschüttert hat, ist für den empirischen Glauben kein Platz mehr. Die Wissenschaft hat gesiegt, und als übermütige Siegerin glaubt sie sich an die Stelle des Glaubens, die Physik an die Stelle der Metaphysik setzen zu können. Da ruft ihr Kant sein mächtiges

Halt! entgegen. Mit der eignen Waffe, mit der exakten Denkmethode, zerstört er das eitle Wissen: Er weist nach, daß alles empirische Wissen bloßes Werk des Verstandes ist. — „Ich mußte das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Mit diesen Worten hat Kant seine Mission klar bezeichnet. Aber wo ist der Glaube, für den er Platz gewann? Der empirisch-historische Glaube ist durch die Kritik der reinen Vernunft mitzerstört worden. Der transzendentale Idealismus Kants hat ihm die Fundamente: Raum, Zeit und Kausalität untergraben. Wo ist der Glaube, der nicht mehr im Raum seinen Gott, in der Zeit seinen Inhalt sucht? Laßt den Raum zur Unendlichkeit, die Zeit zur Ewigkeit, den Schöpfer zum Urgrund der Welt werden! Was hilft es? Sie bleiben empirisch und sind mit dem Wissen aufgehoben. Wollen wir wieder zum Glauben gelangen, so gilt es, ihn auf einem andern Wissen neu aufzubauen, das nicht mehr empirisch ist.

Was bei Kant Resultat ist, war bei den alten Indern Ausgangspunkt: der transzendentale Idealismus. Ihnen war alles empirische Wissen Nichtwissen, avidyâ, und die empirische Realität war ihnen mâyâ, d. i. Täuschung, bloßer Schein. Welche Realität liegt aber diesem Schein zugrunde? Wo ist die vidyâ, das wahre Wissen zu suchen? — Dies ist die Frage, vor der die streng immanente Transzendentalphilosophie Kants Halt machen mußte: Das „Ding an sich“ ist nicht empirisch zu erkennen. — Es gibt aber noch eine andere Art der Erkenntnis als die, die den Blick nach außen richtet. Der Inder richtete seinen Blick nach innen und gelangte auf dem Wege der inneren Selbstschauung zur tiefsten Selbst- und Welterkenntnis. Da fand er, daß Zeit, Raum und Kausalität nur die Formen der Anschauung sind, durch die wir uns selbst die sich bewegende Vielheit, die wir Welt nennen, vortäuschen: Das „An-sich-seiende“ dieser Welt, ihr wahres Wesen und transzendentes Urprinzip muß also eine zeitlose, raumlose, ursachlose, ruhende Einheit sein. Diese Einheit

nannte er das bráhman. Ist die empirische Realität, der Schleier der mâyâ, die Hülle, die es meinem Blick verbirgt, so muß ich sie beseitigen um das bráhman zu erschauen. Ich muß die Sinnenwelt entwurzeln. Doch wo fasse ich die Wurzel der Sinnenwelt? In mir selbst. Diese starke Wurzel ist trishnâ, der Durst nach Dasein, auch kâma, die Begierde, genannt. Zuerst muß also das eigensüchtige Begehren unterdrückt, der Durst nach Dasein zum Verlöschen gebracht werden. Was ist es aber, das das Begehren immer wieder aufs neue anstachelt? Es sind die Sinne, die ihm die Objekte des Wünschens vorzaubern: die Sinne müssen also bezähmt werden, daß der Durst verlösche. Das sinnliche Erkennen ist aber an das empirische Denken geknüpft: Das empirische Denken muß also aufgegeben werden um die Sinne zu zähmen. So löse ich eine nach der andern die Schalen meines empirischen Selbstes, um auf den metaphysischen Kern, mein wahres, an sich seiendes Selbst zu gelangen. Es ist das, was allem Erkennen vorausgeht, es ist „der Erkenner des Erkennens". Es ist das undenkbare, unerkennbare, wunschlose Selbst, es ist der zeitlose, raumlose, ursachlose, göttliche Âtman. Habe ich ihn intuitiv erschaut, so ist die Welt entwurzelt, der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist aufgehoben, es gibt keine Vielheit mehr, mein Selbst ist mit dem Selbst aller Wesen eins und identisch geworden: Ich bin du, ich bin die Welt (tat tvam asi), ich bin das Brahman (aham brahma asmi), ich bin Gott: die mystische Vereinigung mit Gott, die unio mystica, ist zum Erlebnis geworden. Wer so aus der Vielheit zur göttlichen Einheit durchgedrungen ist, der ist von allen Leiden befreit. Denn nur die Begierde und der Wahn der Vielheit erzeugt das Leiden. Der Âtman aber ist Wonne, er ist das „Wonne-Selbst", die ewige Seligkeit. Wer ihn erschaut, der ist erlöst, der kehrt nie wieder in den Kreislauf der Geburt und des Todes (sansâra), der ist im Nirvâna; — ihm ist diese Welt erloschen, der ist im Jenseits, auch wenn sein Körper noch diesseits weilt.

Dieser Seelenzustand ist dem profanen Menschen unvorstellbar, und er kann sich ihn nur als das Nichtsein, als die Vernichtung denken. Es ist aber derselbe Zustand, den die Bibel „das Himmelreich in Euch" nennt, und den die Mystiker aller Zeiten und Länder übereinstimmend als höchste Wonne beschreiben, soweit sich das Unbeschreibliche beschreiben läßt. Es ist die ekstatische Verklärung des Heiligen, und ihm verwandt ist auch die höchste Ekstase des Künstlers. Und hier ist der Punkt, wo es auch uns weltlichen Menschen möglich ist, uns einen entfernten Begriff von der Wonne dieses Seelenzustandes zu machen. Wir brauchen uns nur der seligen Weltentrücktheit und tiefen Selbstversunkenheit zu erinnern, in die wir durch ein Beethovensches Adagio versetzt werden können. — Es ist aber nicht nur ein Zustand des Erkennens und Genießens in einem höheren Sinne, sondern wir müssen uns erinnern, daß er nur zu gewinnen ist durch den sittlichen Akt der Zähmung der Sinne und der Begierde. Somit ist auch das Nirvâna ein Zustand höchster sittlicher Läuterung und Reinheit. Es wird uns so verständlich, warum der Inder das kosmische Weltprinzip, das „Ding an sich", als „Gebet" bezeichnet; denn Brahman bedeutet Gebet. In derselben Tiefe unserer Seele, wo die Andacht zu Gott ihren Sitz hat, da ist auch Gott selbst zu suchen, da ist die wahre Erkenntnis und die höchste Sittlichkeit, da ist die wiedergefundene Einheit von Wissen und Glauben.

Die Âtmanlehre ist weder Philosophie noch Religion in unserem Sinne, sondern sie ist die höhere Einheit beider. In ihr findet alle wahre Religion ihre metaphysische Begründung, und in ihr ist die tiefste Erkenntnis aller Philosophie, der transzendentale Idealismus, vorgedacht. — In dem Gegensatz von Mâyâ und Âtman ist Kants Gegensatz von Erscheinung und „Ding an sich" vorgebildet, im Nirvâna erkennen wir sein transzendentes Reich der Freiheit, im Sansâra sein immanentes Reich der Notwendigkeit. Auch in seinen religiösen Überzeugungen steht Kant unbewußt auf dem alt-

indischen Boden: Seine Religion hat alles Historische und Dogmatische abgestreift, er kennt nicht den anthropomorphen, persönlichen, von außen stoßenden Gott, er sucht ihn da, wo ihn auch die Inder fanden, im eigenen Innern, und er hört von dorther seine Stimme: den kategorischen Imperativ. In der Seelentiefe der sittlichen Persönlichkeit, dort wo der Atman thront, im Reich der Freiheit, dort sucht er auch seinen Gott. Aber dieses Reich liegt außerhalb der Grenzen der Philosophie, wenn man unter dieser nur die analytische Vernunft versteht, die wohl die Grenze der beiden Reiche festlegen, diese Grenze aber niemals überschreiten kann. Ethik und Religion liegen jenseits dieser Grenze, und so konnte Kant keine Brücke hinüberschlagen, und seine Ethik blieb ohne zureichende metaphysische Begründung. Sie ist im wesentlichen dogmatisch, künstlich, ja inkonsequent. — Kant konnte wohl das Wissen zerstören, aber den Glauben auf dem Fundament eines höheren Wissens aufzubauen, das vermochte er nicht.

Das konnte erst seinem großen Schüler Schopenhauer gelingen, weil er auch zugleich ein Schüler der indischen Weisen war. Wie hier Kâma und Mâyâ, Wunsch und Wahn, so sind bei ihm Wille und Vorstellung die beiden sich polar ergänzenden Grundprinzipien der empirischen Welt. Wie dort die Begierde und der Wahn der Vielheit zugleich auch die Erzeuger des Leidens sind, so sind sie es auch bei Schopenhauer, und Leben ist deshalb identisch mit Leiden. Seine Weltanschauung ist pessimistisch wie die aller Kultur-Religionen. Er stellt aber das Leiden mehr in den Vordergrund als es der Brahmanismus tut. Er folgt hierin dem Buddhismus, dessen Angelpunkt die Lehre vom Leiden und der Aufhebung des Leidens bildet, und dessen Heilslehre deshalb streng genommen eudämonistisch ist: Buddhas Nirvâna ist wesentlich Leidlosigkeit, während das Nirvâna des Brahmanismus wesentlich Erkenntnis ist: Das Âtman-Wissen. Dieses Wissen ist aber dem empirischen Bewußtsein nicht erreichbar. Bis hier-

hin darf die Philosophie nicht vordringen, will sie innerhalb der von Kant scharf gezogenen Grenze bleiben, und Schopenhauer ist sich dessen wohl bewußt: Seine Metaphysik bleibt streng innerhalb der Grenzen des Immanenten, aber er geht so nahe an die Grenze heran, daß er von seinem erhöhten Standpunkt einen Blick in das transzendente Reich werfen kann: Die so gewonnene Erkenntnis: „Der Wille ist das Ding an sich" bildet den Übergang vom empirischen zum intuitiven Erkennen. Denn der Wille kann ebensowenig empirisch erkannt werden, wie das „Ding an sich", aber er kann von dem nach innen gewandten Blick intuitiv erkannt werden.

Streng genommen ist ja auch schon die Kantische Erkenntnis, daß der immanenten Erscheinung ein transzendentes Wesen zugrunde liegen müsse, intuitiv. Das was daran logisch-empirisch ist, ist nur das Negative. Es ist die Erkenntnis, daß der nach außen gerichtete Blick keinen Wissens*inhalt* erfassen kann, da er an der Oberfläche der empirischen Erkenntnis*form* haften bleibt. Die Erkenntnis aber, daß dieser Form ein Inhalt zugrunde liege, und daß dieser das „Ding an sich" sei, ist schon nicht mehr empirisch, sondern intuitiv. — Kant war sich dessen auch klar bewußt, daß nicht sein Kritizismus, der das Wissen zerstörte, das letzte Ziel der deutschen Philosophie sein konnte. Wenn er für den Glauben Platz gewinnen wollte, so verstand er hierunter keinen dogmatischen Glauben, sondern nur einen metaphysisch begründeten Glauben, einen Glauben, der auch zugleich Wissen ist. Dieses Wissen hat uns Schopenhauer gegeben, und konnte nur er uns geben, weil nur er die unausgesprochene Weisung Kants verstand, die ihn wies, den Blick nach innen zu richten, und die ihm den Weg nach Indien zeigte, wo er das eine lernte, was not tat: Intuition. — Wenn er nun gerade deshalb von H. S. Chamberlain für einen „Mystiker" erklärt wird, der Kant mißverstanden habe, und dessen Philosophie deshalb wertlos sei, so ist dies um so verwunderlicher, als

dieser geistvolle Schriftsteller einst selbst einer der ersten und begeistertsten Verkünder der „indischen Renaissance" war und die Notwendigkeit der Intuition und der Wendung des Blicks nach innen klar erkannte. „Erkenne dich selbst!", dieses uralte Orakelwort, das aus den indischen und griechischen Mysterien herübertönte, ist durch die deutsche Philosophie wieder zu Ehren gekommen. Im eignen Selbst erkannte Kant **die Form** des Daseins als Vorstellung, ebendort erforschte Schopenhauer seinen **Inhalt** als Willen.

Wenn Schopenhauer das „Ding an sich" als „Wille" bezeichnet, so ist das nur ein Symbol, kein wissenschaftlicher Begriff. Denn das Unerkennbare läßt sich nicht erkennen und deshalb auch nicht nennen. Er hätte es ebensogut Drang, Wunsch, Begierde, Kraft, Durst nach Dasein nennen können. Indem er aber an das im menschlichen Bewußtsein unzweifelhaft gegebene „Wollen" anknüpft, gewinnt er ein erkennbares Symbol für das Unerkennbare. Der Wille zum Leben ist dasselbe Symbol, das die indische Philosophie Trishnâ nennt, der Durst nach Dasein, ohne den das empirische Dasein nicht denkbar ist. Es ist damit nur gesagt, daß das transzendente Weltprinzip nicht empirisch, sondern nur intuitiv als innerer Bewußtseinszustand erfaßt werden kann. Damit wird die Wendung des Blicks von dem illusorischen „außen" nach dem untrüglichen „innen" vollzogen. — Aber ebensowenig wie der Inder in Trishnâ das göttliche Weltprinzip, das wahre „Ding an sich" erkennt, sondern erst in dem tiefer liegenden Brahman, das nur nach Verneinung von Trishnâ erschaut werden kann, ebensowenig erblickt Schopenhauer in dem sich bejahenden Willen das „Ding an sich" als letztes göttliches Weltwesen. Wir müssen ihn vielmehr als Urphänomen (im Goetheschen Sinne) des subjektiven Daseins betrachten, wie die „Vorstellung" das Urphänomen des objektiven Daseins ist. — Schopenhauers Philosophie ist streng immanent, und er vermeidet es daher in seiner Metaphysik ebenso wie Kant, die Grenze des

Reiches der Notwendigkeit zu übersteigen, und sich in das transzendente Gebiet vorzuwagen, wo das „Ding an sich" liegt. Aber in der **Ethik**, deren Gegenstand ganz im transzendenten Reiche der Freiheit liegt, muß er ein Skanda werden, ein „Übersteiger", wie die Upanishad ganz im gleichen Sinne und mit derselben Wortwurzel (trans-scendens) sagt. An dieser Stelle, wo Kant inkonsequent wird, und sich schließlich ohne einen „äußeren" Gott nicht mehr helfen kann, zeigt sich gerade die großartige Konsequenz der Schopenhauerschen Philosophie, die, ganz in Übereinstimmung mit ihrer großen indischen Lehrmeisterin, den Übertritt in das transzendente Reich durch den Akt der Verneinung bewerkstelligt.

In dem Symbol: „Wille" sind Metaphysik und Ethik ineinander verankert, und aus ihm heraus lassen sich daher beide konsequent entwickeln. — Als metaphysisches Urprinzip betrachtet, führt er zur Erkenntnis der Wesenseinheit alles Seienden und damit zur Durchschauung des principium indivituationis: tat tvam asi. Diese rein metaphysische Erkenntnis bildet aber auch schon die Brücke zur Ethik. Denn sie führt zu der Einsicht, daß der sich bejahende, egoistische Wille sich selbst bekämpft, sich selbst zerfleischt, daß er mithin der Ursprung alles Bösen, aller Sünde, alles Leidens ist. Und hieraus folgt die ethische Notwendigkeit der Umkehr des Willens. Die Ausdrücke Bejahung und Verneinung sind schlecht gewählt. Denn der Wille als Urphänomen bleibt als solcher bestehen, er wird nur in eine völlig andere Richtung gelenkt. Die Pfeilrichtung des sich bejahenden Willens weist in das empirische Reich der Notwendigkeit, der Täuschung, der Mâyâ, in die Welt der Begierde (Kâma), des Bösen, der Sünde und des Leidens; die Pfeilrichtung des sich verneinenden, d. h. des entgegengesetzt polarisierten Willens weist in das transzendente Reich der Freiheit, der höchsten Erkenntnis (Âtman), des Nirvâna, in die Welt des Guten, der Sündlosigkeit und des Mitleidens. — Der Inder

drückt dasselbe in der kurzen Formel aus: Erst nach Aufhebung von Trishnâ gelange ich zum Brahman. Es zeigt sich nun immer klarer, daß das wahre Ding an sich, das göttliche Urprinzip, auch bei Schopenhauer im Reich der Verneinung liegt, und auch er faßt es als inneren Zustand: Das Mitleid, das in letzter Konsequenz zur selbstaufopfernden Liebe führt, das ist das göttliche wahre Selbst, das ist der Âtman, das Ding an sich.

Die sich selbst aufopfernde Liebe um des Mitleids willen, das ist aber auch — Christus am Kreuz. Und so sehen wir hier die Synthese von indischem Wissen und christlichem Glauben durch die deutsche Philosophie vollzogen. — Der Inder erkennt: tat tvam asi und folgert daraus mit kühler Überlegung: „Tue deinem Nächsten nichts zuleide, denn in ihm leidest du selbst!" Hier ist die gesunde Farbe der sittlichen Entschließung von des Gedankens Blässe angekränkelt, es ist verkappter Egoismus. Erst wenn das Mitleid zur Umkehr des Willens und zur völligen Aufgebung des Egoismus geführt hat, dann ist es reif, das letzte Erlösungswort zu sprechen: „Tue deinem Nächsten Gutes, nicht um dir selbst in ihm Gutes zu tun, sondern . . ." Hier fehlt jede Möglichkeit einer vernünftigen Begründung, hier ist das Denken aufgegeben, hier ist nur noch der lebendige Herzschlag der Empfindung. Wir hören die frohe Botschaft: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" Und wir glauben sie, auch ohne metaphysische Begründung, denn die christliche Liebe ist selbst lebendig gewordene Metaphysik.

Erkenntnis im höchsten Sinne, das ist das Ziel des Brahmanismus. Die Ethik ist ihm im wesentlichen nur Mittel zum Zweck der Erkenntnis, des höchsten Âtman-Wissens, das ohne sittliche Läuterung nicht zu erlangen ist. Aber dieses Wissen und die Erlösung durch dasselbe kann nur jeder einzelne für sich erstreben, und so bleibt er trotz aller selbstverleugnenden Askese in einem gewissen Egoismus befangen, der allerdings durch die Erweiterung des „Ich" zu einem

weltumspannenden Altruismus geworden ist, der seinen Kreis sogar weiter zieht als das Christentum: denn er umfaßt auch die Tiere. Aber die Menschenliebe im Sinne des Christentums kennt er nicht, die Liebe als treibende Kraft ist ihm fremd. Das Mitleid mit den Tieren bekommt durch den Glauben an die Seelenwanderung eine egoistische Färbung, und das Mitleid schlägt in sein Gegenteil um.

Christus sagt nicht nur: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" Darin wäre vielleicht noch ein Erdenrest von Egoismus. Er sagt: „Liebe ihn mehr als dich selbst, liebe sogar deinen Feind, opfere dich für ihn auf!" Hierzu gehört eine viel stärkere Willensverneinung als zu dem indischen Mitleid, und deshalb steht die christliche Liebe ethisch höher. Die aus der Kraft des Gemütes ohne Vermittelung des Intellektes geborene Liebe kann von allen Menschen gefordert werden, auch von den „Armen im Geiste", ja gerade von diesen am ehesten. Das Christentum wäre niemals Volksreligion geworden, wenn es eine philosophische Schulung des Geistes verlangte. Alle großen Weltreligionen, auch der Buddhismus, verzichten darauf. Den Armen im Geiste hat Christus gepredigt, und ihnen bot er stärkere Stützen zur sittlichen Erhebung, als es irgend eine andere Religion, als es auch der Brahmanismus vermag. — Für die Armen im Geiste gab es noch keinen Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben, für sie gibt es ihn auch heute noch nicht. Aber der Armen im Geiste sind heute nur noch wenige, auch unter den Armen am Leibe. In unserem wissenschaftlichen Zeitalter überwiegen die „Reichen im Geiste", und daß auch diese in das „Himmelreich" eingehen, dazu kann ihnen die durch die Philosophie Kants und Schopenhauers wiedererweckte indische Weisheit dienen. Hier können die Wissenden ihren verlorenen Glauben wiederfinden, und hierin beruht die große religiöse Bedeutung der indischen Philosophie für unsere Zeit.

Wie sehr die Sehnsucht nach der Versöhnung von Wissen und Glauben in weiten Kreisen lebendig ist, zeigt die über die ganze Welt verbreitete theosophische Bewegung. Ihr unbestreitbar großes Verdienst besteht darin, daß sie das Interesse für die Schriften des alten Indiens und das Verständnis dafür durch Herbeiziehung der christlichen Mystik bei vielen erweckt und auf die Übereinstimmung des esoterischen Gehalts aller Kulturreligionen versöhnend hingewiesen hat. Aber die Theosophen glaubten die Vermählung indischen Wissens mit christlichem Glauben ohne Vermittelung der Kant-Schopenhauerschen Philosophie vollziehen zu können. Sie glaubten des kritischen Denkens entraten zu können und gerieten dadurch auf die bedenklichen Bahnen des Okkultismus und Spiritismus, jener ja auch in Indien so weit verbreiteten Formen des Aberglanbens, die auf transzendentem Materialismus beruhen und für die rechte Erkenntnis viel schädlicher sind, als der empirische Materialismus. Nein, der Weg nach Indien geht nur durch den Kritizismus und die Ethik des Mitleids hindurch, und hier haben wir in Paul Deussen den erprobten Führer und Wegweiser. Durch seine Übersetzung der Upanishads und sein System des Vedânta ist es uns möglich geworden, durch alle Umhüllungen zum wahren Kern des indischen Glaubens-Wissens vorzudringen; durch ihn sind wir zur klaren Erkenntnis der innersten Übereinstimmung dieses Wissens mit der Philosophie Kants und Schopenhauers geführt worden, und haben es dadurch erst richtig verstehen gelernt; in seinen „Elementen der Metaphysik“ und in seiner „Geschichte der Philosophie“ ist die notwendige Synthese von indischem und deutschem Denken vollzogen worden; und in seiner „Philosophie der Bibel“ endlich wird dieses Denken auch für den christlichen Glauben fruchtbar gemacht. Leider aber wird dieses große Lebenswerk eines deutschen Philosophen heute noch von vielen als eine rein wissenschaftliche Fachangelegenheit betrachtet und der neu belebende Einfluß verkannt, den es vermöge seiner

im besten Sinne populären Fassung auf unser ganzes geistiges und religiöses Leben zu üben imstande ist. Wir aber, die Schopenhauer-Gemeinde, die wir von unserem großen Meister gelernt haben, daß Philosophie keine bloße Professoren-angelegenheit, sondern Angelegenheit aller wahrhaft Gebildeten ist, wir werden am ehesten die Verpflichtung erkennen, den nun erst vollständig gehobenen Schatz indischen Glaubens-Wissens für alle geistigen Bestrebungen unserer Zeit in Philosophie, Wissenschaft, Religion und Kunst fruchtbar zu machen.

Realismus oder Idealismus?

Von **Maria Groener** (Kastelruth).

Da ich schon seit langem die Bekämpfung des Realismus für eine besonders wichtige Aufgabe unsrer Gesellschaft hielt, versuchte ich bei Gelegenheit der 2. Tagung in Frankfurt die anwesenden Mitglieder für diese Aufgabe zu interessieren und stellte mir daher eine Doppelfrage zur Beantwortung:

Wie bekämpfen wir die Realisten am wirksamsten?

Warum müssen wir sie bekämpfen?

Da mir nur 4 Druckseiten zur Verfügung stehen, kann ich meine Beantwortung der ersten Frage nur kurz skizzieren; die Beantwortung der zweiten Frage bringe ich ungekürzt.

In Beantwortung der ersten Frage belegte ich zunächst den Kant'schen Satz: „Der transzendentale Realist sieht sich genötigt, den empirischen Idealisten zu spielen", durch Stellen aus Schriften der Realisten, um auf solche Weise vor allem zu zeigen, daß der scheinbar so fest gegründete Realismus auf schwachen Füßen steht. Ich versuchte sodann, schwierige Sätze des Idealismus gemeinverständlich darzustellen, um den Mitgliedern der Gesellschaft eine Probe davon zu geben, wie ich mir eine wirksame Bekämpfung des Realismus denke.

Auf die zweite Frage fand ich die Antwort: Wir müssen die Realisten bekämpfen, weil sie unsre edelsten Güter in Gefahr bringen.

Dieser Satz klingt zunächst etwas paradox. Man wird mich fragen, wie ich behaupten kann, daß eine Meinungsverschiedenheit in rein erkenntnis-theoretischen Fragen auch eine grundverschiedene Stellung zu ästhetischen oder ethischen Fragen bedinge.

Ein aufmerksamer Beobachter unsrer heutigen Zeitströmungen jedoch wird mir bei einiger Überlegung recht geben müssen und wird mir, wie ich zuversichtlich hoffe, keinen Begriffsmißbrauch vorwerfen, wenn ich nunmehr den Begriff Idealismus auch auf die spezifische Stellungnahme Schopenhauers zu ästhetischen und ethischen Fragen anwende.

Der Idealist hat schon auf dem Gebiet seiner erkenntnistheoretischen Forschungen, falls er durch sie den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich in seiner ganzen Tiefe erfaßt hat, gelernt, daß sich unglaublich vieles unserm Erkenntnisvermögen entzieht. Er ist infolgedessen von vornherein skeptischer und demütiger, ja, ich möchte fast sagen, andächtiger gestimmt als der Realist.

Der Realist kennt keine Geheimnisse. Für ihn gibt es nur Wirklichkeiten. Wie es für ihn in der realen Welt nur Einzelnes gibt und kein den einzelnen Dingen Zum-Grundeliegendes, Gemeinsames, An-sich-unergründliches, so gibt es für ihn auf dem Gebiet der Ästhetik nur ein wissenschaftlich erforschbares Werden und Sich-entwickeln, keine künstlerische Intuition, keinen ewigen Funken.

Und ebenso gibt es für ihn auf dem Gebiet der Ethik nur das Schlagwort der Entwicklung: Fortschritt der Menschheit, indes das „tat twam asi“ der Inder und die Gnadenwirkung der christlichen Lehre für ihn leere Worte ohne tiefere Bedeutung sind.

Wohin das führt, läßt sich jetzt schon deutlich sehen:

Die Kunst wird zur Sklavin des Reichtums, das Edelste im Menschen wird zum Sklaven der Sinnlichkeit.

An Beispielen möchte ich dies kurz erläutern:

Wilhelm Ostwald schreibt 1911 in Nr. 40 seiner Sonntagspredigten über Kunst.

Er definiert Kunst als „die Kunst, auf künstlichem Wege willkommene Gefühle hervorzurufen“. Er rechnet es unsrer Zeit zum Lobe an, daß die Kunst gegenwärtig mehr und mehr von der maßgebenden Bedeutung verliert, welche sie

früher im Kulturleben gehabt hat. Er hält es für ein Zeichen des Fortschrittes, daß die Kunst von der Wissenschaft einerseits, von wirtschaftlichen Interessen andererseits verdrängt wird. Er sieht in der Kunst ein Hilfsmittel, die Lebensfreude zu steigern. Kunst ist also etwas, was man kaufen kann.

Vom Gottesgnadentum des Künstlers, von dem seligen Augenblick des willenlosen reinen Erkennens will der Realist nichts wissen, und weil er nichts davon wissen will, vermag er solche Erlebnisse auch nicht als begehrenswert vor die Menschen hinzustellen.

Aber die Gefahr des Realismus ist noch größer auf dem ethischen Gebiete.

Vor einiger Zeit hörte ich in Baden-Baden eine interessante Debatte zwischen dem Grafen Ledochowsky und Max Maurenbrecher. Sie waren beide einig in dem Begriff: Gott als Erhalter des Lebens. Aber sie konnten sich nicht einigen in der Vorstellung Gott-Schöpfer. Der eine, als Vertreter der Kirche, lehrt, daß man das Gute um Gottes Willen tun solle; der andere, als Vertreter des Realismus, lehrt, daß man es tun solle im Gedanken an den Fortschritt der Menschheit. Die beiden Kämpfer kamen zu keinem befriedigenden Ende, denn in solchen Fragen gibt es nur eine Lösung: Die Transzendental-Philosophie.

Sagt die Kirche zum Jüngling: Du sollst rein leben, denn Gott will es, so geht der Jüngling hin und fröhnt der Leidenschaft, weil sie stärker ist als sein Glaube.

Kommt der Realist und sagt zum Jüngling: Du sollst rein leben, denn du sollst einmal Vater von gesunden Kindern werden; du sollst mitarbeiten am Fortschritt der Menschheit, so geht der Jüngling hin und fröhnt seiner Leidenschaft, weil sie größer ist als seine Liebe zu den künftigen Geschlechtern.

Der Realist mit seiner Predigt vom Fortschritt beweist zudem, daß er keine Kenntnis der Geschichte hat, sonst müßte er mit Schopenhauer zu dem Ergebnis kommen, daß es einen Fortschritt in ethischer Hinsicht gar nicht gibt, und ein Himmel-

reich auf Erden nie zu erreichen ist; zudem aber „die Menschheit in dem Maße, als sie an Quantität zunimmt, an Qualität verliert“ (H. 387). Ich verweise hier auf den schönen Aufsatz Fr. Kormanns im 2. Jahrbuch: Schopenhauer und Ranke, der den gleichen Gedanken des näheren ausführt.

Glaubt aber der Realist sich dadurch ein Verdienst um die Menschheit zu erwerben, daß er sie aus den Banden der Dogmen befreit, so richtet er bei diesem Bestreben mehr Schaden wie Nutzen an, denn für die meisten Menschen sind jene Bande heilsam.

Die kleine Zahl der Auserwählten aber kann wahren Halt und wahre Stütze nur in der idealistischen Weltauffassung finden. Der Idealismus allein vermag der vorwärts stürmenden Jugend leuchtende Wegweiser an den Lebenspfad zu stellen; echte Begeisterung und Liebe zur Kunst, Verständnis für das Phänomen des Mitleids und der Heiligkeit, wahre Demut und damit wahre Größe.

Darum muß in jedem denkenden Menschen heute lebhafter denn je der Wunsch wach werden, daß in unsrer Zeit Männer aus den Reihen der Idealisten aufstehen möchten, die in ebenso begeisternder, fortreißender Sprache wie die Realisten zu reden verstehen.

Sie mögen unsrer Zeit die lautere, segenbringende Wahrheit verkünden, damit die Frage:

Realismus oder Idealismus

allüberall mit dem Ruf beantwortet werde:

Idealismus, und mit dieser wahren Weltansicht auch wahre Sittlichkeit, wahres Glück und wahre Tiefe!

Schopenhauers Briefwechsel mit Dorguth.

Von **Robert Gruber** (Wien).

Die Briefe Schopenhauers an seinen ältesten, wenn auch literarisch am wenigsten bedeutenden „Evangelisten", an den Oberlandesgerichtsrat Friedrich Ludwig Andreas Dorguth haben bisher als verloren gegolten. Rudolf Borch sagt in seinem Aufsatze über Schopenhauer und Dorguth im II. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft (Seite 5, 6), daß sich von der Korrespondenz zwischen Schopenhauer und Dorguth nichts erhalten hat, und Schemann schreibt in seinen 1893 herausgegebenen Schopenhauer-Briefen: „Die Briefe Schopenhauers an Dorguth sind mit der übrigen Korrespondenz Dorguths von den Nachkommen bei einem Umzuge vernichtet worden." Das ist in dieser Allgemeinheit jedenfalls unrichtig. Denn noch 1910 waren 5 Briefe des Professors Rosenkranz an Dorguth im Autographenhandel. Gerade die Briefe Schopenhauers an Dorguth aber waren 1893, als Professor Schemann sein Buch „Schopenhauer-Briefe" herausgab, noch vollständig erhalten und sind von der erst im vorigen Jahrzehnte verstorbenen Tochter Dorguths erst kurz vor ihrem Tode teilweise vernichtet worden. Sie hatte ihrem Vater auf seinem Totenbette versprochen, die Briefe Schopenhauers niemandem zu zeigen und sie vor ihrem Tode zu verbrennen. Sie hat daher stets auch den besten Freunden des Hauses nicht einmal die Besichtigung der Briefe gestattet. Als sie aber den Tod herannahen fühlte, hat sie einige Unterschriften abgeschnitten

und als Andenken verschenkt und einem sehr nahen Freunde der Familie mitgeteilt, daß sie die Briefe verbrannt habe.

Vor allem ist aber Fräulein Dorguth bei dem Abschneiden der „Unterschriften“ nicht sehr karg verfahren, so daß mit den Unterschriften größere Teile der Briefe erhalten geblieben sind, und gerade bei einem Schreiben, bei dem sie wirklich nur die Unterschrift abgeschnitten hat, ist auf eine noch unaufgeklärte Weise dieser Brief selbst erhalten geblieben.

Die Vernichtung der Briefe an Dorguth ist um so mehr zu bedauern, als der Briefwechsel Schopenhauers mit ihm auf das Jahr 1836 zurückreicht, also in eine Zeit, wo Schopenhauer sich noch auf die briefliche Beantwortung von Anfragen in Sachen seiner Philosophie einließ und nicht einfach auf seine Werke verwies, wie in späteren Zeiten.

Die erhaltenen Stücke haben folgenden Wortlaut:

1.

. . . . werthen Schreiben vom 21. Octr. mir bezeugte Theilnahme an meinem Streben, mir eine Ehre erzeigt, die mir in jedem Betracht erfreulich u. schmeichelhaft ist. Das mir zugleich übersandte satyrische Gedicht auf die Hegelsche Philosophie habe ich mit vielem Vergnügen gelesen.

Anlangend die nachgefragten Quellen der Kenntniß meines Systems, so sind solche allein in meinen eigenen Schriften zu finden, also in der „Welt als Wille u. Vorstellung“, 1819, zu welcher noch eine ihr vorhergegangene Abhandlung „über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“, 1813, gehört; da die kurzen Abrisse meiner Philosophie, welche Einer u. der Andere in seinen Schriften . . . .
. . . .

Mich Ihrem ferneren Wohlwollen empfehlend bin ich mit ausgezeichneter Hochachtung

Frankfurt a. M.
d. 17. Novr.
1836.

Euer Hochwohlgeboren
ergebener Diener
Arthur Schopenhauer.

2.

. . . . „heimkommen“.

Den Sankt Göschel aber lese ich nicht: Bruch! — Rey de Moranda ist mir unbekannt. — Wollen Sie, als ein Theilnehmender u. Wohlwollender, eine sehr lobende u. sehr hübsch abgefaßte Recension meiner Parerga sehn; so finden Sie solche in den „Jahreszeiten, Hamburger neue Modenzeitung, d. 17. Decr. 1851“. Die mir ganz unbekannte Redaktion hat die Artigkeit gehabt, mir das Stück zu überschicken. Ich werde darin mit Montaigne verglichen. Wollen Sie . . . .

. . . .

Von Herzen wünscht Ihnen noch viele Jahre Gesundheit u. Kraft

Frankfurt a. M.
d. 23. Febr.
1852.

Ihr
ergebener Diener
Arthur Schopenhauer.

3.

. . . . Sie mich dadurch erfreuen. Mich wundert, daß Sie gar nichts über „die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale“ gesagt haben; da Solches Ihnen doch so sehr heimgekommen war. — Ihre Schreibart erinnert gar sehr an Hamann. Ihr Fehler ist, daß Sie allein an sich u. mich denken, u. nicht das große, glotzäugige, wildfremde Thier, das Publikum, im Auge behalten, welches denn doch ein Mal präsidiert u. Alle . . . .

. . . .

. . . pfiere. Von Herzen wünscht Ihnen Solches

Frankfurt a. M.
d. 18. März
1852.

Ihr
aufrichtig ergebener Diener
Arthur Schopenhauer.

4.

Werthester Herr und Freund!

So haben Sie denn, trotz meinem Incognito, mich richtig erkannt! Ich hatte mir die kleine Mystifikation erlaubt, mein Bild meinem hiesigen angehenden Apostel, Kilzer, Verfasser

eines kleinen Artikels über mich, in Didaskalia, 14. April 52, nach München mitzugeben, von wo aus es Ihnen mit fremdem Siegel u. Schrift zugekommen ist: doch hat die Schwierigkeit, mich zu erkennen, nicht sowohl hierauf sich gestützt, als darauf, daß Sie, ohne Zweifel, sich eine ganz andere Physiognomie von mir gedacht haben würden. Besagter Apostel war gerade zum ersten Mal seit seiner Rückkehr bei mir, als der Briefträger mit Ihrem Contrecoup hereintrat, woran wir großes gaudium hatten. Es ist doch eine ganz andere Sache, wenn man weiß, wie Einer ungefähr aussieht: sogar wird was er schreibt und thut dadurch verständlicher: es geht Einem ein neues Licht über ihn auf. Daher ich Ihnen für das Bild sehr dankbar bin: es sieht mir aus, als ob es wirklich Sie, in der Totalität, treu wiedergiebt; weil es so entschieden und charakteristisch aussieht. Mit dem meinigen hat es ein ferneres Bedenken. Nämlich die Ähnlichkeit der Daguerrotypen steht zwar a priori fest: aber es ist eine entsetzlich einseitige Ähnlichkeit, die daher bei sehr versatilen Gesichtern, wie das meinige, zu kurz kommt. Wenigstens schon 15 Daguerrotypen sind von mir genommen u. sind einander so unähnlich, daß man von einigen kaum glauben kann, daß sie den selben Menschen wiedergeben. Noch weniger leisten die Photographen. Zwei von diesen wurden diesen Sommer, auf Gesuch u. Kosten eines mir unbekannten Ungarn*) in Berlin, hier aufgenommen, sind technisch sehr schön, eines im Profil, das andere en face: aber von meiner Person geben sie eine gar schwache Vorstellung: Der Maler, dem ich zum Nachpinseln saß, sagte, es wäre kaum möglich, mich zu treffen, da ich jeden Augenblick anders aussähe. —

Daß ich, wie Sie, die Ehre hätte, ein Sonntagskind zu seyn, glaube ich nicht, da es mir nie gesagt worden: bin übrigens, da Sie es zu wissen wünschen, am 22. Febr. 1788

*) Dr. med. Kormann in Breslau. — Brief Schopenhauers an Doss v. 22. VII. 1862.

geboren zwar in Danzig, höchst glücklicherweise honesto loco, (was man wohl auch scherzweise Danziger Venetianische Nobili genannt hat) wodurch mir, trotz allen Unfällen u. Stürmen dieses Jahrhunderts u. meines Schicksals, doch allezeit meine völlige Unabhängigkeit geblieben ist, so daß ich meinem eingepflanzten Denk-Triebe ungestört folgen u. allmälig Einiges zu Tage habe fördern können. Das wäre nicht gegangen, wenn ich hätte für meine Person sorgen, arbeiten, mich fügen, schmiegen u. s. w. müssen. Dies ist ein Beleg zu meinem „über die anscheinende Absichtlichkeit". Bei eigentlichem Reichthum wäre es wieder nicht gegangen. — Den nöthigen Rabatt von diesem führte das Schicksal dann gütigst auch herbei; so daß ich besonders nicht heirathen durfte.

Die Kenner u. Anerkenner meiner Philosophie mehren sich zwar, aber so langsam und vereinzelt, daß es, wenn ich wahre Freude daran erleben soll, recht gut ist, daß meine Konstitution u. Lebenskraft ein gar langes Leben in Aussicht stellt. Ein gleiches Ihnen, bei fortdauernd guter Gesundheit u. stets regem Geiste, wünschend verbleibe immerdar

. . . .

. . . Hochwohlgeboren
des
. . . heimen Justizrath Dorguth
Magdeburg.

Poststempel:
Frankfurt, 26. Oct. 1852.

Psychotherapie und die Philosophie Schopenhauers.*

Von **Otto Juliusburger** (Berlin-Steglitz).

Möbius hat in seinem 1899 erschienenen, höchst bedeutsamen Buche über Schopenhauer, dessen treuer Verehrer er sich nennt und dessen überragendem Genius er trotz aller sachlichen Kritik seine Huldigung darbringt, den Versuch gemacht, auch vom Standpunkte des Seelenarztes in das Innere der Eigenart und Wesenheit Schopenhauers einzudringen. Möbius sagt: „Wenn wir das Leben Schopenhauers überblicken, so treffen wir vier Zeiten starker Verdüsterung oder anhaltender Depression. Erstens die Zeit nach dem Tode des Vaters, 1805, zweitens die Zeit, in der er seine Dissertation schrieb, 1813, drittens die Zeit in München, 1823, viertens das erste Jahr in Frankfurt, 1831/32.“ Möbius weist dann noch auf einige Ausführungen von Gwinner hin, wonach Schopenhauer, wenigstens vorübergehend, an Angstzuständen und Zwangsvorstellnngen gelitten haben könnte. — Ich glaube nicht, daß wir genügend gesicherte Mitteilungen besitzen, aus denen wir schließen könnten, daß Schopenhauer etwa an wiederholten Anfällen einer echten melancholischen Gemütskrankheit gelitten habe. Auch dürften die in den Aufzeichnungen von Gwinner mitgeteilten Angstzustände sicherlich keine bleibende und nachhaltige Rolle im Seelenleben Schopenhauers gespielt haben. Aber selbst, wenn wir wirklich annehmen müßten, daß Schopenhauer zu verschiedenen Zeiten

* Dieser Aufsatz ist bereits im 3. Jahrgang Heft 12 des Zentralblattes für Psychoanalyse und Psychotherapie erschienen.

seines Lebens von einer echten Melancholie heimgesucht war, so dürfte jede weitere Erörterung darüber überflüssig sein, ob Schopenhauer, wie dies von anderer Seite in völlig haltloser Weise behauptet wurde, als Geisteskranker anzusehen wäre. Die geniale und unsterbliche Leistung unseres Philosophen, sein Jahrhunderte überdauerndes Lebenswerk ist die Frucht eines im innersten Gefüge einzigartig angelegten Menschen, an dessen Wurzel nicht der Nagewurm einer heimtückischen Krankheit fraß.

Wohl aber verlohnt es sich, den Triebkräften im Seelenleben unseres Philosophen nachzugehen, die dank einer genialen Veranlagung zu herrlicher Entfaltung und fruchtbringender Betätigung gelangten, während sie in den Persönlichkeiten, denen ein schöpferisches Tun versagt bleibt, in vergeblichen Mühen und nutzlosen Arbeiten sich kund tun.

In dem Vortrage[1]), den ich auf der ersten Tagung unserer Schopenhauer-Gesellschaft gehalten habe, zeigte ich, wie unser Philosoph die Bedeutung und Tragweite der Sexualität in allen ihren Ausprägungen und Verzweigungen erkannt und in seiner lichtvollen Weise uns zum Bewußtsein gebracht hat. Ich werde heute auf diesen Gegenstand daher nicht näher eingehen. Nur das sei gesagt, wie richtig Schopenhauer schon die für das Seelenleben des Menschen oft verhängnisvolle Rolle gekennzeichnet hat, die die Sexualität im menschlichen Leben spielt. Die Schwester Schopenhauers, Adele, schreibt in einem Briefe vom 5. Februar 1819 an ihren Bruder: „Da schreibst Du närrischer Mensch, außer mir hättest Du nie eine Frau ohne Sinnlichkeit geliebt.“ Es ist in der Tat richtig, daß Schopenhauer von einer starken Sexualität erfaßt war. Gleichzeitig aber ringt er mit ihr und sucht sie zu bändigen und niederzuhalten. Ich erinnere nur an sein ergreifendes Gedicht: „O Wollust, o Hölle, o Sinne, o Liebe; nicht zu befried'gen und nicht zu besiegen!“ In diesen Versen

[1]) Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie, 1912.

dringt in dichterischer Verklärung der Zwiespalt herauf, der fraglos die Tiefen seines Seelenlebens erfaßt hatte. Nur der großartigen Veranlagung seiner Individualität ist es sicherlich zu danken, daß sie nicht durch die einander entgegengesetzt strebenden Kräfte dauernd erschüttert oder zersprengt wurde. In seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe" hat es Schopenhauer ja meisterlich verstanden, die sexuellen Energien in ihrer ganzen drängenden Gewalt zur Darstellung zu bringen, und in der Überwindung der sexuellen Triebkräfte sieht er das endliche Ziel des im Menschen zu seinem vollen Bewußtsein kommenden Willens. Die Verneinung dieses rastlosen Triebes, die Umkehr und Willensstärke ist das ernste und höchste Thema der Ethik.

Doch Schopenhauer blickte nicht nur voll Sehnsucht auf diese letzte und endgültige Ruhe, ihm schwebte nicht nur vor seinem alle Höhen und alle Tiefen umfassenden Blicke der ungetrübte, tiefe Nirwana-Frieden; Schopenhauer hatte auch das große Gesetz der sexuellen Äquivalente erkannt. Mit der ihm eigenen Klarheit und immer neu entzückenden Gedankenschärfe schreibt Schopenhauer: „An den Tagen und Stunden, wo der Trieb zur Wollust am stärksten, eine brennende Gier, dann sind auch die höchsten Kräfte des Geistes, ja das bessere Bewußtsein zur größten Tätigkeit bereit; obzwar in dem Augenblicke, wo sich das Bewußtsein der Begierde hingegeben hat und ganz davon voll ist, latent. Aber es bedarf nur einer gewaltigen Anstrengung zur Umkehrung der Richtung, und statt jener quälenden, bedürftigen, verzweifelten Begierde, dem Reiche der Nacht, füllt die Tätigkeit der höchsten Geisteskräfte das Bewußtsein, das Reich des Lichtes." „In besagten Zeiten ist wirklich das kräftigste, tätigste Leben überhaupt da, in dem beide Pole mit der größten Energie wirken. Dies zeigt sich bei ausgezeichnet geistreichen Menschen. In besagten Stunden wird oft mehr geleistet, als im Jahre der Stumpfheit." Der Seelenvorgang, den Schopenhauer hier in so bedeutsamer Weise schildert, muß als Sublimierung

bezeichnet werden, und wie ich in meinem bereits erwähnten Vortrage über die Bedeutung Schopenhauers für die Psychiatrie dargetan habe, finden sich an verschiedenen Stellen in den Werken Schopenhauers klare Hinweise auf diesen eigenartigen Prozeß der Sublimierung.

Wir werden nun gleich sehen, wie bei Schopenhauer auch nach einer andern Richtung hin diese Sublimierung tätig war. Möbius sucht für die eigenartig trübe pessimistische Stimmung bei Schopenhauer das Verständnis dadurch zu wecken, daß er eingehend die Abstammung Schopenhauers bespricht; insbesondere weist er auf die melancholische Veranlagung des Vaters Schopenhauers hin, und andererseits legt er eine große Bedeutung dem Verhältnis Schopenhauers zu seiner Mutter bei, mit der es schließlich ja zu einem offenen Bruch kam. — Bei psychischen Störungen finden wir durch eingehende und in die Tiefen dringende Seelenanalyse, welche außerordentliche Bedeutung in dem gestörten Seelenleben das Verhältnis der von der Krankheit befallenen Individualität zu seinen Eltern und Geschwistern hat. Wiederum zeigt eine Vertiefung in das Seelenleben Schopenhauers nach dieser Richtung, wie er dank seiner genialen Veranlagung über Abgründe hinweg kam und an gefährlichen Klippen vorbeisteuern konnte. Im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“ im vierten Buche über die Bejahung und Verneinung des Willens sagt im § 67 Schopenhauer: „Hauptsächlich also ergreift ihn Mitleid über das Los der gesamten Menschheit, welche der Endlichkeit anheimgefallen ist, derzufolge jedes so strebsame, oft so tatenreiche Leben verlöschen und zu nichts werden muß. In diesem Lose der Menschheit aber erblickt er vor allem sein eigenes, und zwar um so mehr, je näher ihm der Verstorbene stand, daher am meisten, wenn es sein Vater war.“ Ferner sagt unser Philosoph im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“ im 45. Kapitel, welches von der Bejahung des Willens zum Leben handelt: „Eben darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten sich selbst

wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit ist, für sein Kind mehr zu tun, zu leiden, zu wagen als für sich selbst und zugleich dies für seine Schuldigkeit erkennt.“ In seinem Lebenslaufe, den Schopenhauer für die Berliner Philosophische Fakultät am Ende des Jahres 1819 schrieb, gedenkt er in rührender Weise seines Vaters, und bekannt ist die stolze Widmung der zweiten Ausgabe seines Hauptwerkes an den Vater, die mit den schönen Worten schließt: „Und so muß meine Dankbarkeit das einzige tun, was sie für Dich, der Du vollendet hast, vermag: daß sie Deinen Namen so weit bringe, als meiner ihn zu tragen imstande ist.“ In dieser Widmung nennt er sein Werk geradezu auch das Werk seines Vaters. Er ruft ihm ins Grab den Dank nach, den er einzig ihm und keinem anderen schuldig sei. Diese Widmung an den Vater ist eine der feinsten Sublimierungen des Strebens nach Identifizierung des Erzeugten mit seinem Erzeuger. Wir sprechen von einem Vaterkomplexe, und die angeführten Beispiele beweisen so recht, welche Kraft bei Schopenhauer der Vaterkomplex in seinem Seelenleben gehabt hat.

Ich möchte nun noch eine Stelle anführen, die, wie ich glaube, von besonderem Interesse ist, und deren Auffassung vielleicht sum erstenmal vorgetragen wird. Im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“ im Kapitel 48 sagt Schopenhauer: „Wollte ich nun noch, um das zuletzt Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern und zugleich eine philosophische Mode meiner Zeit mitzumachen, etwa versuchen, das tiefste Mysterium des Christentums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philosophie aufzulösen, so könnte dieses unter den bei solchen Deutungen zugestandenen Licenzen auf folgende Weise geschehen: Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben. Der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden

Willen, das ist dem Vater; sofern nämlich Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte desselben Willens sind, dessen Fähigkeit zu beidem die alleinige wahre Freiheit ist." Mir scheint es keine zu kühne Hypothese zu sein, wenn ich sage, daß dieser Versuch Schopenhauers, die Symbolik der Trinität von seiner Persönlichkeit aus zu erfassen, von dem in seinem Seelenleben mächtig fortwirkenden Vaterkomplexe aus verständlich wird.

Und wie steht es mit dem Mutterkomplexe? Wir wissen, daß Schopenhauer der warme und belebende Hauch echter und hingebender Mutterliebe gefehlt hat, ja es kam zu einer völligen Entfremdung und Abkehr voneinander. Und doch wirkte der Mutterkomplex in unserem Philosophen fort. Über die Entstehung seines Werkes schreibt er: „Das Werk wächst, konkresziert allmählich und langsam wie ein Kind im Mutterleibe. Ich weiß nicht, was zuerst und zuletzt entstanden ist, wie beim Kind im Mutterleibe. Ich, der ich hier sitze und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehen des Werkes nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift; ich sehe es an und spreche wie die Mutter: Ich bin mit Frucht gesegnet." — Wir finden bei seelisch Kranken nicht selten das eigenartige Phänomen, daß im gestörten Seelenleben seltsame Erscheinungen auftreten, welche auf eine unbewußte Identifizierung des Kindes mit der Mutter zurückzuführen sind. Mir scheint, als finden wir hier im Seelenleben Schopenhauers einen ähnlichen Vorgang sich abspielen, und abermals können wir sagen: durch die glückliche Veranlagung zum Genius schuf hier eine psychische Energie Wertvolles, während sie unter anderer Konstellation einfach versagt hätte. Im Zusammenhange mit diesem Gedankengang, der sich mit dem Mutterkomplex bei Schopenhauer beschäftigt, weise ich auf das tief empfundene, gleich gedankenreiche wie formvollendete kleine Gedicht Schopenhauers hin, welches die Überschrift trägt: „Auf die sixtinische Madonna", die Mutter mit dem Kinde. Dieser für das Gedeihen und die Entwick-

lung einer Persönlichkeit unausprechlich wichtige Komplex, der dem Leben der Persönlichkeit Gestaltung und Richtung gibt, wurde unserm Philosophen vom Schicksal versagt. Was in der Wirklichkeit nicht geboten wird, was in ihr unterdrückt wird oder stirbt, lebt aber wieder auf im Reiche der Phantasie, in der Welt der Ideale, in der Sphäre der Kunst. Das schöne Gedicht auf die sixtinische Madonna fasse ich auf als eine unbewußte künstlerische Projektion und Sublimierung des Mutterkomplexes bei Schopenhauer. Wir können uns wohl in seine Seele hineinfühlen, wie sie vor dem erhabenen Werke in den Grundtiefen erschauerte und erzitterte, und wie es heimlich gleich aus verborgenen Tiefen heraufklang und zum Gedichte sich formte. Und was der Philosoph in allen seinen späteren Werken mit erschütternder Darstellungskraft uns zeigte: das törichte Treiben, die Qualen und den Schmerz dieser Welt, und wie über all dieser Unrast das ruhige Auge des Philosophen lag, der Künstler hat es schon in diesem kleinen Gedichte vorweg genommen und wie in einem strahlenden Brennpunkte zusammengefaßt.

So sehen wir im Seelenleben unseres Philosophen Kräfte am Werke, welche bei glücklicher Veranlagung und Gruppierung schöpferisch tätig sind: die Sublimierung gelang. Es ist wiederholt der Versuch gemacht worden, Genie und Seelenstörung in einen gewissen Zusammenhang zu bringen. Zuzugestehen wird sein, daß in der genialen wie in der krankhaften Persönlichkeit die gleichen Komplexe wirksam sein können; aber der eigenartige Mechanismus der Sublimierung gelingt in dem einen Falle zum Nutzen und Heile der Persönlichkeit, zur Freude und Wonne einer ganzen Welt — im andern Falle versagt er, die Persönlichkeit zerbricht und zerfällt, am Baume der Menschheit fällt eine Knospe herab. Hier setzt die Kunst des Arztes ein. Der Versuch ist zu machen, die Umwandlung der psychischen Energieen aus niederen zu höheren Formen anzubahnen. Wir sollen nicht von vornherein die Hände träge und mutlos in den Schoß

sinken lassen, sondern im Hinblick auf den Gang, den die große Meisterin Natur im genialen Menschen uns vorgezeigt hat, den großen Wurf wagen, ihrem geheimnisvollen Schaffen nachzugehen. Schopenhauer nennt einmal die Genies die glänzenden Punkte, die uns aus der großen dunklen Masse entgegenleuchten. Wir müssen sie als ein Unterpfand nehmen, daß ein großes und erlösendes Prinzip in diesem Sansara steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann. Dieses erlösende Prinzip nimmt aber den Prozeß der Sublimierung zu seinem Instrument, und der Arzt kann nichts anderes tun, als in seiner Weise zu diesem Instrument greifen, auf daß es ihm zu einem Mosesstab werde, mit dem er dem starren Felsen erquickendes Wasser entlocken kann.

Aber noch etwas anderes Großes, Wertvolles und Schönes kann der Arzt zum Nutzen derer, die seinen Rat und seine Hilfe suchen, aus der Kenntnis der Schopenhauerschen Philosophie mitnehmen. Der Egoismus, der ja alle Lebewesen mächtig durchdringt und beherrscht, antreibt und bestimmt, spielt in gesunden und in kranken Tagen eine bedeutungsvolle und oft verhängnisvolle Rolle. Gerade die Philosophie Schopenhauers und die ihr entkeimende Ethik zeigt einen der schönsten Wege zur Veredelung, zur Sublimierung des Egoismus, wodurch ihm sein verletzender Stachel genommen werden kann. Kern der Philosophie Schopenhauers ist das *ἓν καὶ πᾶν*. Hinter der Vielheit der Dinge steckt das eine Weltwesen, das sich vielfach offenbart. Der Egoismus zerbricht in dem Augenblicke, wo unser Bewußtsein die große Täuschung durchschaut, wo wir erkennen, daß in allen Wesen doch schließlich nur das eine Wesen lebt und webt. Gelingt es, den Menschen zu dieser Höhe zu führen, von wo er den tiefsten Blick in das Leben gewinnen kann, so schmilzt an der Sonne dieser Erkenntnis sein Egoismus, das Mitleid erwacht, er findet sein Selbst in allen Wesen wieder. Das ist die Stelle, wo der Egoismus, der theoretische wie der prak-

tische, sublimiert wird zum reinsten und lautersten Altruismus. Dann fließt das eine Leid in den Strom des großen Weltenwehes. Das gequälte und verletzte Individuum findet Anschluß an das große Ganze, worin es verankert ist, und wie der Strom sich ins Meer ergießt und mit ihm sich vereinigt, so erhebt sich und verklärt sich die Individualität, wenn sie sich getragen fühlt von dem Wesen, das alle Wesen umschließt und umfängt. Dann kann die Träne versiegen, an den Strahlen einer unendlichen Sonne neues Leben sich entzünden. Der gesunde wie der kranke Mensch bedarf der Ideale, oder er zerbricht und versinkt. Der Arzt, der nicht Handwerker sein will, muß in einem Kranken Ideale aufrichten, die aber nur erblühen können auf dem Grunde einer idealen Weltanschauung, zu der Arthur Schopenhauer ein Führer und Wegweiser ist.

Über Schopenhauers Idealismus.

Von **Rudolf Klee** (Aue im Erzgebirge).

Jeder Mensch bezieht den wechselnden Inhalt seines individuellen Bewußtseins auf sein empirisches Ich, wie es ihm in der inneren Erfahrung gegeben ist. Durch einen naheliegenden und mit größter Leichtigkeit zu vollziehenden Analogieschluß gelangt er dann zu der festen Überzeugung, daß außer ihm noch andere Individuen existieren, deren Bewußtseinssphären der seinigen an Form und Inhalt ähnlich sind. Es fragt sich nun, was wir im Gegensatz zu diesen empirischen Individuen, an deren Existenz niemand zweifelt, unter dem Subjekt des Erkennens überhaupt oder dem Träger des transzendentalen Bewußtseins zu verstehen haben. Dieses reine Subjekt des Erkennens stellt sich zwar in den Individuen dar, muß aber doch von ihnen unterschieden werden wie das Ding an sich von seiner Erscheinung[1]). Weil wir es nicht unmittelbar aus der Erfahrung kennen, ist es notwendig, seinen Begriff möglichst genau zu definieren und seine Existenz zu beweisen. Beides kann vielleicht auf folgende Weise erreicht werden.

Die Welt der subjektiven und objektiven Erlebnisse eines jeden Individuums ist nach Schopenhauers Philosophie nichts anderes als Wille zum Leben, der sich seiner selbst in

[1]) Deussen, Elemente der Metaphysik, Vorrede über das Wesen de Idealismus.

der Form der Zeit bewußt wird und in den Formen Zeit, Raum und Kausalität als eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Wahrnehmungsgegenstände angeschaut wird. Eine solche Selbsterkenntnis des metaphysischen Willens würde aber gar nicht möglich sein, wenn das Ding an sich wirklich nur reiner Wille und außerdem nichts weiter wäre, wenn diese Definition sein Wesen vollständig und restlos zum Ausdruck brächte. Es muß vielmehr die Fähigkeit zu intellektueller Selbstanschauung im Wesen des Dinges an sich liegen; der Wille kann im Zustande seiner Bejahung nicht nur Wollen überhaupt, sondern muß akzidentell auch Erkennenwollen sein. Dieser transzendente Tatbestand, den wir notwendigerweise annehmen müssen, kommt nun wieder in der Erscheinungswelt und ihren Formen zum Ausdruck, denn wie sich das Wollen überhaupt auf doppelte Weise objektiviert, erstens rein zeitlich als individuelle Willensregungen, zweitens räumlich und zeitlich als eine Vielheit materieller Körper, die nach dem Gesetz der Kausalität miteinander verbunden sind, so erscheint auch das dem Wollen inhärierende Erkennenwollen auf die gleiche doppelte Weise, einmal in bloß zeitlichen intellektuellen Vorgängen empirischer Individuen, zweitens räumlich und zeitlich in materiellen Erkenntnisorganen tierischer und menschlicher Leiber. Ebenso drückt sich auch die akzidentelle Natur des Erkennenwollens sowohl in der subjektiven wie in der objektiven Sphäre der Erscheinungswelt aus, nämlich in dem Primat des Willens im Selbstbewußtsein und in der Tatsache, daß das Gehirn das allerbedingteste stoffliche Gebilde ist und seine äußerst komplizierte Beschaffenheit eine lange Entwicklung voraussetzt, eine Tatsache, die den empirischen Materialismus rechtfertigt.

Wir können nun jenes Accidens des sich bejahenden Willens, das Erkennenwollen, dessen Dasein unmittelbar aus dem Dasein der phänomenalen Welt folgt, als das Subjekt des Erkennens überhaupt bezeichnen, denn es erfüllt die beiden Forderungen, die wir an dieses stellen: es ist sowohl die

Grundbedingung aller empirischen Realität wie auch das einheitliche transzendente Korrelat aller getrennten empirischen Intellekte und aller körperlichen Erkenntnisorgane. Freilich können wir die Natur dieses Erkennenwollens nicht näher erforschen und können nicht einsehen, wie es zu den eigentümlichen Formen Zeit und Raum kommt, die der empirische Intellekt an sich vorfindet und deren innere Struktur auf abstrakte Begriffe zu bringen eine Aufgabe der Philosophie der Mathematik ist.

Wenn feststeht, daß von dem so definierten Subjekt des Erkennens die ganze Vorstellungswelt notwendigerweise abhängt, so erhebt sich die weitere Frage, ob und inwiefern die einzelnen Gegenstände der Anschauung durch die empirischen Individuen bedingt sind. Schopenhauer behauptet zwar des öfteren, daß die einzelnen Dinge unabhängig von den einzelnen Individuen existieren, aber er meint damit, wie aus anderen Äußerungen von ihm hervorgeht, doch nur die Tatsache, daß ich einen Gegenstand, den ich früher wahrgenommen habe, unter Umständen nach Ablauf anderer entweder mit oder ohne mein Zutun erzeugter Vorstellungen von neuem wahrnehmen kann. Mit anderen Worten: das Vorgestelltwerdenkönnen der Dinge oder die bloße Möglichkeit, daß die Dinge in der kausalen Entwicklung der Welt wahrgenommen werden, ist von den Individuen unabhängig, aber wirklich (real in empirischem Sinne) sind nur die jeweilig von irgendeinem empirischen Ich tatsächlich vorgestellten Gegenstände [1]. Wir müssen allerdings nach dem Gesetz von der Erhaltung der Materie annehmen, daß ein augenblicklich von niemandem vorgestellter Gegenstand doch als Materie weiter existiert; allein, auch die Konstanz der Materie ist nur eine konstante, durch alle Zeit hindurch bleibende Möglichkeit, und somit bestreitet dieses Gesetz nicht die idealistische Auffassung, welche den nicht wirklich vorgestellten Dingen nur eine potentielle, keine aktuelle Existenz zuschreibt.

[1] Über den Satz vom Grunde, S. 31.

Gegen diese Auffassung sind nun aber zwei Einwände erhoben worden, von denen noch die Rede sein soll. Erstens hat man gesagt, daß der Begriff einer Existenz, welche bloß in der Möglichkeit des Vorgestelltwerdens bestehe, ein halber und unklarer Begriff sei. Zweitens hat man folgendes geltend gemacht. Wir müssen die Veränderungen, die wir an den wirklich wahrgenommenen Dingen beobachten, zum Teil als Wirkungen solcher Vorgänge auffassen, die sich zwischen nicht wirklich vorgestellten Dingen abspielen, z. B. gewisse Veränderungen an der Erdoberfläche als Wirkungen von Vorgängen im Innern der Erde. Wie aber können, so haben Vertreter des Realismus gefragt, reale Wirkungen von Gegenständen ausgehen, deren ganze Existenz in einer bloßen Möglichkeit, wahrgenommen zu werden, besteht?

Wollen wir diesen Einwänden mit Erfolg begegnen, so dürfen wir dem Begriff der möglichen Wahrnehmung nicht eine rein subjektive Bedeutung beilegen. Es ist vielmehr dem Realismus gegenüber zuzugeben, daß wir in der Tat etwas von jedem empirischen Bewußtsein unabhängig Existierendes annehmen müssen, um die regelmäßige Wiederkehr der einzelnen Vorstellungsobjekte und ihre immerwährende kausale Wirkung im Weltgeschehen zu erklären. Wenn ich aufhöre, einen Baum, etwa eine Eiche, wahrzunehmen, weil ich die Gegend ihres Standortes verlasse, so existiert allerdings diese bestimmte Eiche als wirklich vorhandene anschauliche Vorstellung nicht mehr, dennoch aber existiert unabhängig von meinem persönlichen Ich etwas weiter, das die Wiederkehr dieser Anschauung ermöglicht, nämlich die Fähigkeit des Dinges an sich, sich in einer Eiche zu objektivieren. Die Fähigkeit des Willens, in allen Arten von Wahrnehmungsgegenständen, die wir in der Erfahrung vorfinden, sichtbar zu werden, ist die Gesamtheit aller platonischen Ideen oder Naturkräfte. Sie bildet das notwendige Gegenstück zum reinen Erkennenwollen.

Freilich wird sich der Realist mit dieser Abweisung nicht zufrieden geben. Er will nicht nur wissen, wie es kommt, daß das Ding an sich immer wieder in Objekten derselben Art sichtbar wird, sondern er fordert darüber hinaus noch eine transzendente Ursache jeder einzelnen empirischen Tatsache, z. B. eine Erklärung für die Notwendigkeit, daß ich an einer bestimmten Stelle des Raumes gerade jetzt diesen bestimmten Baum wahrnehme und keinen anderen Gegenstand, und er lebt in dem Glauben, daß man erst dann eine befriedigende Erklärung für alles konkrete Dasein und Geschehen in der Welt findet, wenn man zu jedem einzelnen Vorstellungsobjekt ein ihm entsprechendes Ding an sich annimmt. Hier hat man ihm eine Lehre Schopenhauers entgegenzuhalten, die von der größten Wichtigkeit ist und deren Bedeutung gerade für diesen Punkt vielleicht noch nicht genügend gewürdigt worden ist: die Unterscheidung zwischen dem Grund des Erkennens und dem Grund des Werdens. Ich sehe den betreffenden Baum einfach deswegen an dieser Stelle, weil er an dieser Stelle gewachsen ist, und er ist dort gewachsen, weil der Wind den Samen dorthin getrieben hat oder Menschen den Baum dort gepflanzt haben. So sind alle einzelnen Tatsachen der anschaulichen Welt nach dem Grund des Werdens notwendig miteinander verknüpft. Man darf aber nicht noch außerdem nach einem Grunde des Erkennens für ihre Existenz fragen, wie es der Realist fälschlicherweise tut[1]). Die ganze anschauliche Welt mit allen ihren Verknüpfungen nach dem Grunde des Werdens, einschließlich der kausalen Beziehung der Dinge zu meinem Leibe, ist nichts als Vorstellung, und zwar teils aktuelle, z. B. der Baum, den ich jetzt sehe, teils potentielle, z. B. derselbe fortwährend wachsende Baum in denjenigen Zeiträumen, in denen ihn niemand wahrnimmt.

---

[1]) „Welt als Wille und Vorstellung" I, S. 18.

Natürlich kann man immer noch fragen, warum der Wille sich gerade in dieser bestimmten und nicht in irgendeiner anderen kausalen Ordnung objektiviert. In irgendeiner bestimmten Weise müssen sich ja die Ideen oder Naturkräfte miteinander kombinieren und sich gegenseitig einschränken und hemmen, wenn es zu einer empirischen Realität kommen soll, aber merkwürdig ist es doch, daß gerade diejenige Menge von Kombinationen, deren Ablauf unser Weltgeschehen ausmacht, in die Erscheinung tritt. Vielleicht ist jedoch dafür gar kein Grund im Wesen des Dinges an sich vorhanden, sondern auch alle anderen möglichen Welten existieren tatsächlich und sind nur für uns als Inhaber dieses bestimmten Einzelfalles empirischer Realität unzugänglich und verschlossen [1]), wobei auch die weitere Möglichkeit offen bleibt, daß in anderen Welten sich noch andere Ideen entfalten, und in noch anderen Anschauungsformen als Zeit und Raum.

* * *

Zusatz des Herausgebers.

Die Welt hat von Ewigkeit her bestanden, auch wenn kein empirisches Subjekt vorhanden war, sie anzuschauen. Und doch war sie von Ewigkeit her nie etwas anderes, als die Welt als Vorstellung. Aber wo war für diese Welt als Vorstellung ihr Korrelat, das vorstellende Subjekt? Es lag in den Dingen selbst, lag in der Tatsache ihrer Ausbreitung in Raum und Zeit, welche dem Subjekte angehören,

---

[1]) Der bedeutungsvolle Gedanke einer Vielheit von Bewußtseinswelten in diesem Sinne stammt von Paul Mongré, der ihn in seinem Buche „Das Chaos in kosmischer Auslese“ ausführt, ohne dabei von Schopenhauer auszugehen oder sich seiner Terminologie zu bedienen. In diesem Buche gibt er auch einen neuen und eigenartigen, auf analytischer Untersuchung des Zeitbegriffs beruhenden Beweis von der Idealität der Zeit. Die polemischen Äußerungen gegen Schopenhauer, die sich in dem Buche finden, sind allerdings vielfach nicht einwandfrei, wenn vielleicht auch manches an der scharfen Kritik des Schopenhauer'schen Erlösungsgedankens seine Berechtigung hat.

wie Kant unwidersprechlich bewiesen hat. Die Gewißheit, daß die Weltausbreitung in Raum und Zeit von jeher bestanden hat, involviert die Gewißheit, daß das transzendentale Subjekt unabhängig von jedem empirischen Subjekte von jeher vorhanden war, jedoch nicht in Raum und Zeit, wie alle empirischen Subjekte, sondern als der Träger von Raum und Zeit, daher es selbst in keinem Raum und in keiner Zeit nachweisbar und doch von jeher vorhanden ist. Sein Dasein wird verbürgt durch das Dasein von Raum und Zeit; eine andere Bürgschaft gibt es nicht, und es bedarf ihrer nicht. Das transzendentale Subjekt liegt eben in den Dingen selbst.

Schopenhauers Erlösungslehre und das Christentum.

Von **Siegfried Krampe** (Bromberg).

Motto: Alliu diu guoten werk, diu der mensche getân hât die wîle er in tôtsünden was, der enist alzemâle einkeinz verlorn, noch ouch diu zît, in der sie geschâhen, ob er genâde wider enphâhet.

. . . die fruht dirre werke belîbent in dem geiste, alleine diu werk unde diu zît niht êwic sint, sô lebet doch der geist, ûz dem sie geschâhen . . .

Meister Eckhart S. 71, 31—34;
ibid. S. 74, 11—12.

Die Krone Schopenhauerscher Philosophie ist die Ethik dieses Denkers, vielleicht des bedeutendsten Ethikers unter den Philosophen der Welt, dieses wahren Ethikers und moralischen Idealisten. Und der wahre Edelstein, die Wahrheit, in der die ethischen Anschauungen des Philosophen gipfeln, der einzig lichte Fleck am bewölkten Himmel unseres Daseins ist die asketische Lehre von der Entsagung, der Verneinung des Willens zum Leben, die endlich den Menschen (nach der Heilsordnung) zur Erlösung führt. — So ist die Welt und all ihr Geschehen nicht zwecklos, sie hat moralische Bedeutung; es gibt einen Sinn im Leben des einzelnen, und ihm gemäß wiederholt unermüdlich die Natur die Frage an den einzelnen: Willst du aus mir heraus? Deshalb auch ist das Leben, dessen wir uns bewußt sind, so kurz, damit

so oft wie möglich dem einzelnen Gelegenheit gegeben sei, sich zu entscheiden, ob er das Leben verneinen, gänzlich aufheben, oder es in einer anderen Form der Erscheinung weiterführen will, indem er es bejaht. — Der Tod ist das Weltgericht, der Prüfstein und die Pforte, deren Öffnen den Verneinenden in die Erlösung führt.

Wie kommt nun diese Erlösung zustande? Wie gelangt der Philosoph schließlich zu ihr als dem Gipfel seiner Gedanken?

Vergegenwärtigen wir uns kurz den gedanklichen Aufbau seiner Willensmetaphysik, an die wir anknüpfen müssen, um die Lehre von der Bejahung und der Verneinung des Willens, d. h. des Lebens zu verstehen.

Wir können uns das, was Schopenhauer die Verneinung des Willens nennt, nicht deutlich vorstellen, ohne deren Gegenteil, das gewöhnliche Verhalten des Menschen im Leben, die Bejahung des Willens zu kennen. Sie beide gehen von der Erkenntnis aus und bilden das Problem des vierten Buches des Hauptwerks. Der Standpunkt des den Willen bejahenden Menschen ist in kurzen Zügen folgender.

Der Wille, das Ding an sich, der als solcher das Leben fordert — es ist ein Pleonasmus zu sagen: Wille zum Leben — stellt sich dar:

1. Als Trieb der Selbsterhaltung. Dieser würde nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung bedeuten. Der Wille will aber das Leben schlechthin und in alle Ewigkeit. Er stellt sich also dar

2. als Sexualtrieb. Dessen Befriedigung geht schon über die Bejahung der eignen Existenz hinaus, und bejaht das Leben über den Tod hinaus. So erkennt der Erzeuger sich im Erzeugten und lebt in ihm weiter. Wir sind, gegen den periodischen Zoll der Geburt und des Todes, immer da. Das ist die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben.

Diese ist beim Tiere unausbleiblich. Wir sehen es geboren werden, den Hunger stillen, die Gattung fortpflanzen

und absterben. Im Tier kommt der Wille noch nicht zur Besinnung, zur Selbsterkenntnis. Der Intellekt ist hier noch durchaus Diener des Willens, um die Zwecke der Natur zu erreichen. Deshalb lebt das Tier in der Gegenwart, der wesentlichen Form der Erscheinung des Willens, welche überhaupt die Form alles Lebens ist. Es kennt nicht Vergangenheit und Zukunft, und beide können es nicht beunruhigen.

Dieselben Genüsse, die das Tier hat, bietet das Leben auch dem Menschen, der den Willen bejaht. — Der Mensch bejaht seinen Leib, d. h. er sorgt für dessen Erhaltung, um sich selbst, das Individuum zu erhalten. Er sorgt weiter für die Erhaltung der Gattung, an welcher allein der Natur gelegen ist, durch Befriedigung des Geschlechtstriebes. Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntnis gestörte beständige Wollen selbst. — Wen aber das Leben, wie es ist, befriedigt, wer es auf alle Weise bejaht, der betrachtet es auch mit Zuversicht als endlos. Die Todesfurcht kann er als Täuschung bannen, denn er lebt fort, das ist ihm gewiß; nur seine individuelle Erscheinung geht unter. Die Zeugung hält dem Tode völlig das Gleichgewicht. Der Mensch ist die Natur selbst, diese hingegen nur der objektivierte Wille zum Leben. Er kann daher der Gegenwart nicht verlustig gehen, wohl verstanden, der mit metaphysischem Blick betrachteten.

Die meisten Menschen nun finden im Leben volle Befriedigung; es ist ihnen vollkommen wohl darin; sie wünschen bei ruhiger Überlegung ihren Lebenslauf, wie sie ihn bisher erfuhren, von endloser Dauer. Ihr Lebensmut ist so groß, daß er gegen die Genüsse des Lebens alle Beschwerden und Leiden, denen es unterworfen ist, willig und gern in Kauf nimmt. Sie haben nichts zu fürchten, wenn sie die Erkenntnis besitzen, daß sie selbst der Wille sind, dessen Objektivation die ganze Welt ist, daß sie nur als Individuen untergehn. Das Leben bleibt ihnen alle Zeit gewiß, gleichviel ob die Individuen, flüchtigen Schemen vergleichbar, in der Zeit entstehen oder vergehen.

Doch gehört zu diesem Standpunkt schon, daß der Mensch imstande sei, frei von jedem Wahne sich selbst klar und deutlich zu erkennen, den Grund seines Wesens in seinem Wollen zu schauen. Auf diesem Standpunkt würden viele Menschen stehen, wenn sie dieser Erkenntnis fähig wären. Es ist der Standpunkt der bewußten gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben. Als Spiegel dieser Bejahung steht die Welt da mit ihren unzähligen Individuen in endloser Zeit und endlosem Raume zwischen Zeugung und Tod ohne Ende.

Das mehr oder minder heftige Wollen nun ist schon an sich die Quelle steten Leidens. Denn alles Wollen entspringt als solches aus dem Mangel, also aus dem Leiden, und durch den Kausalnexus der Dinge müssen die meisten Wünsche, muß fast alles Wollen unerfüllt bleiben. Der Wille wird viel öfter durchkreuzt als befriedigt. So bringt also das Wollen (die Bejahung) immer Leiden hervor, denn alles Leiden ist nichts anderes als unerfülltes und durchkreuztes Wollen, nichts anderes, als die Hemmung des Willens durch ein Hindernis, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt. Sogar der Schmerz des Leibes, wenn dieser verletzt oder zerstört wird, ist nur dadurch als solcher möglich, daß der Leib nichts anderes ist, als der Objekt gewordene Wille selbst.

Die einzelnen Erscheinungen des Willens geraten nun untereinander in Konflikt. Dann geht aus dem Kampf der niederen Erscheinungen die höhere hervor. Überall ist Streit und Zank zwischen den Erscheinungen des Willens, Wechsel des Sieges in der Natur. Zu beobachten ist er schon in den unorganischen Erscheinungen. Am deutlichsten sichtbar wird dieser „struggle for life“ in der Tierwelt. Entweder das Tier hat die Pflanzen zur Nahrung oder niedere Tiere, und wird selbst wieder zur Beute eines anderen, höher entwickelten. Der Mensch aber überwältigt alle Tiere; er betrachtet die Natur, die Pflanzen- und Tierwelt als zu seinem Gebrauch geschaffen. Aber er selbst kämpft mit anderen Menschen

den furchtbaren Kampf weiter: homo homini lupus. Im Menschen offenbart sich jene dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst zur furchtbarsten Deutlichkeit. Denn der Mensch, dessen Erkenntnis noch dem Principium Individuationis unterworfen ist, d. h. derjenige, der den Zusammenhang der Dinge in der Erscheinungswelt nur gemäß den Formen des Satzes vom Grunde erkennen kann, glaubt von allen andern Willensobjektivationen gänzlich verschieden zu sein. — Außerdem ist er selbst sich unmittelbar noch einmal gegeben, sie ihm aber nur als Vorstellungen. Er betrachtet sich als den Mittelpunkt und hat vor allem seine eigene Existenz und sein Wohlsein im Auge. Diese Gesinnung ist der jedem Ding in der Natur wesentliche Egoismus. Er beruht darauf, daß der Egoist einen großen Unterschied macht zwischen sich und allen andern Willenserscheinungen, und zwar dies seiner beschränkten Erkenntnis gemäß. — Geht nun der Wille des Egoisten über die Selbstbejahung seines eigenen Leibes hinaus, so greift er verneinend in eine andere Willenssphäre ein. Dieser Einbruch in das Gebiet eines fremden Willens heißt Unrecht. Geschieht dieser (mit andern Worten: wird fremdes Leiden verursacht) nicht als Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, sondern als Zweck an sich, so ergibt er die Bosheit, die sich bis zur Grausamkeit steigern kann.

Es macht also jede Stufe der Objektivation des Willens der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Durch die gesamte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen. Im letzten Grunde entspringt er daraus, daß der Wille an sich selber zehren muß, „weil außer ihm nichts da ist und er ein hungriger Wille ist“ und weil er in allen seinen Objektivationen ein und derselbe ist.

Die Welt ist nur ein Spiegel alles dieses Wollens; alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, sind da, weil sie der Wille so will. Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod ist das Schicksal der Menschen. Ein Tor nun

wäre der, der diesen Leiden zu entgehen suchte durch Selbstmord. Dieser ist wohl die wirkliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, aber weit entfernt davon, Verneinung des Willens zu sein, ist er vielmehr ein Symptom starker Bejahung. Der Selbstmörder will das Leben, aber nur nicht unter den Bedingungen, unter denen es ihm geworden ist. Der Selbstmord verhält sich zur Verneinung, wie das einzelne Ding zur Idee. Der Selbstmörder verneint das Individuum, nicht die Gattung. — Gänzlich verschieden jedoch vom Selbstmord scheint zu sein der freiwillige Hungertod im höchsten Grade der Askese. Hier hört der Asket nur darum auf zu leben, weil er völlig aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart, als die durch Hunger ist hier nicht denkbar. Sie würde die Qual des Daseins verkürzen, dadurch aber schon ein Grad der Bejahung sein.

1809 erschienen die „Wahlverwandtschaften". Es wäre interessant gewesen zu sehen, wie der Philosoph den Selbstmord Ottiliens beurteilt hätte. Es ist fraglos Selbstmord, denn Ottilie verneint den Willen zum Leben nicht; sie stirbt zwar den Hungertod, aber nur, weil sie den Geliebten nicht besitzen kann. Außerdem hat sie den Willen so wenig verneint, daß sie es nicht einmal über sich bringt, das Haus Eduards zu verlassen, „der seligen Notwendigkeit des reinen Zusammenseins" sich zu entziehen. — Zwar erwähnt Schopenhauer wirklich einmal den Roman (W. II S. 347), aber nur, um zu zeigen, daß Goethe „wenngleich ihm unbewußt" seinem Titel den Gedanken zugrunde gelegt habe, daß der Wille die Basis unseres Lebens ist etc. . . . . Es ist merkwürdig, daß Schopenhauer, der doch sonst mit Vorliebe Goethe zitiert, sich diesen Fall der Verneinung des Willens zum Leben durch den Hungertod hat entgehen lassen. — Vielleicht fühlte er selbst, daß dieser Hungertod Ottiliens durchaus ein Akt der Bejahung des Willens ist, ganz einfach ein Selbstmord.

Nur für Augenblicke wird der Mensch befreit vom Leiden des Daseins, in den kurzen Momenten, in denen die

Motive für ihn nicht vorhanden sind, dem Willen also die Stimme fehlt, im interesselosen Schauen und Erkennen der (platonischen) Idee, als auf irgendeiner bestimmten Stufe der Objektivation des Willens. Für Augenblicke kann der Mensch dem Willen entfliehen, indem er das Wo, Wann, Wozu, Warum, der Dinge nicht sieht, sondern einzig und allein das Was (die Idee), indem er sich mit ganzer Kraft des Geistes in die Anschauung versetzt, sich in die Kontemplation so verliert, daß er seinen Willen vergißt (d. h. die Relationen des Dinges zu seinem Wollen), so als ob der Gegenstand allein da wäre. Er erkennt jetzt nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee, die ewige Form. Wie nun das betrachtete Ding die Individualität verliert, so auch der Erkennende selbst: er ist reines, willenloses, zweckloses, schmerzloses Subjekt des Erkennens.

So geschieht es in der Kunst. Dies Glück aber genießen nur wenige. Selten sind die Menschen, bei denen dergestalt der Intellekt den Willen, das Sekundäre das Primäre in seiner Natur überwiegt. Ist der Intellekt als das Sekundäre bei weitem stärker als der Wille in einem Menschen, ist dieser also des interesselosen Erkennens häufiger fähig, so nennen wir ihn Genie. — Doch auch in diesem, wieviel mehr noch im gewöhnlichen Menschen, sind es nur flüchtige Augenblicke des reinen Erkennens der Idee. Sind sie geschwunden, so tritt das Elend und der Jammer dieser Welt noch deutlicher ins Bewußtsein. Wieder wird der Mensch ein Spielball seines Wollens, preisgegeben dem unbezähmbaren Drange des Willens, dem er nicht entrinnen kann.

Soll dies Leiden ewig sein? Gibt es kein Entrinnen aus ihm, das Dauer hat? — Eigentlich nicht. Denn der Wille, der in allen Erscheinungen und Daseinsformen der Welt sich kundgibt, der Urheber aller Pein in der Welt als Ding an sich ist zeitlos, er ist überall, liegt jeder Erscheinung zugrunde und ist in jeder ungeteilt und ganz.

Der Wille objektiviert sich auf einer Anzahl verschiedener Stufen.

Ohne jetzt noch auf diese einzugehen, betrachten wir nur die uns hier angehende höchste Stufe dieser Willensobjektivationen, die im Menschen stattfindet. In ihm erreicht das Bewußtsein der Außenwelt den Gipfel. Seine Organisation ist die komplizierteste unter all den anderen Erscheinungen des Willens. Nun hat sich schon im Tiere der Wille ein besonderes Mittel geschaffen, um diese Stufe der Objektivation des Willens erhalten zu können und der Gattung das Fortbestehen ins Unendliche zu sichern. Das Tier hat Verstand. Was in der Pflanze als Instinkt sie treibt, die Wurzeln in die Erde zu senken und die Blüte dem Licht zuzuwenden, was die Wurzeln in die nahrhafteste Erde zu treiben sie veranlaßt, dasselbe zeigt sich dem Tier als Intellekt. Er ist der Diener des Willens und diesem durchaus angemessen. Je nach der Größe und Mannigfaltigkeit der Hindernisse, die dem Tiere entgegenstehen, um seinen Endzweck, die Erhaltung der Gattung, zu erfüllen, ist der Intellekt größer oder kleiner. Sehr gering ist er in den wirbellosen Tieren, am höchsten entwickelt im Säugetier. In ihm stellt sich die Außenwelt schon verhältnismäßig deutlich dar. Am klarsten findet dies statt im Menschen. In ihm, und allein in ihm, steht das Wollen dem Erkennen gegenüber. In ihm erreicht der Intellekt die höchste Höhe, er wird reflektierende Vernunft. Immerhin noch der Diener des Willens, sekundärer Natur, steigert er die Deutlichkeit des Erkennens des Willens bis zum reinsten Erkennen, der Selbsterkenntnis des Willens.

Im Tiere war der Intellekt Mittel zur Erhaltung der Gattung; im Menschen aufs höchste gesteigert, geht er darüber hinaus; der Wille zündet sich in ihm auf dieser höchsten Stufe der Objektivation sein Licht an. Mit einem Schlage steht die Welt als Vorstellung da. Dabei bleibt der Intellekt ein dem Willen ursprünglich fremdes Prinzip; er wohnt dem Willen

bei erst infolge von dessen Objektität, er ist eigentlich nur zum Auffassen der Motive aus der Natur hervorgegangen.

Das Danaer-Geschenk der Vernunft bringt die größten Leiden über den Menschen. Der Mensch erkennt die Verschiedenheit der Erscheinungen, in denen der Wille sich objektiviert, er sieht den endlosen grimmen Kampf aller dieser Erscheinungen untereinander. Alles treibt und ringt zum Dasein. Die Welt aber, wie sie ist, kann nur bestehen, wenn eine Unzahl bedürftiger Wesen, die sich untereinander fressen, wieder dient zur Erhaltung von anderen. Dem Tiere, als nur in der Gegenwart sorglos lebend, kommt dieses Elend nicht zum Bewußtsein; anders im Menschen. Er sieht alles, er müßte ruchlos sein, wenn er noch die Welt optimistisch betrachten wollte. Und vergebens bemüht er sich, einen andern Zweck des Lebens ausfindig zu machen, als den, das Leben zu erhalten und die Gattung zu perpetuieren. Hunger und Begattung, sagt Schopenhauer, Hunger und Liebe nennt es der ethische Enthusiast Schiller. —

Es drängt sich dem Menschen die Frage auf: wozu all das Leiden, diese endlose Qual, dieser unendliche Kampf, Mangel, Not, wozu? Die Antwort kann nur sein: so objektiviert sich der Wille zum Leben. Und der Mensch hat das Leben lieb und harrt in ihm aus, weil er eben selbst Wille zum Leben ist. Der Wille ist metaphysisch, das Erste und Unbedingte, die Prämisse der Prämissen, er hat keinen Grund, er ist ursprünglich, er ist blind. — Dieser blinde Wille beherrscht den Menschen als Lebenslust, als Geschlechtstrieb besonders, und als Hunger.

So sehen wir, daß allein der Wille zum Leben der Urheber aller Leiden im Dasein ist. Und, wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar; der am reinsten erkennende, der geniale Mensch leidet am meisten. — Erhebt der Mensch die Frage, wie er diesem Jammer, für den er sich unschuldig glaubt, (obwohl er ihn, auch wenn er selbst ihn duldet, ver-

schuldet hat, da er ja selbst auch der gleiche Wille ist, der ihn jetzt von andern gequält werden läßt — und dies, solange er den Willen bejaht —) entgehen kann, so weist ihm der Ethiker Schopenhauer den einzig möglichen Weg.

Das, was den Willen erst so schrecklich macht, nämlich die Erkenntnis, bietet auch die einzige Möglichkeit, ihn unschädlich zu machen. Im Menschen, als der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, ist die Erkenntnis bis zur Vernunft gesteigert, der Wille kommt hier zur Besinnung, er kann sich hier selbst erkennen. Der Mensch hat dann das, was Spinoza die adäquate Idee genannt hat, von sich selbst. Er erkennt sich selbst, das ihm zugrunde Liegende als Wille und diesen als Wurzel seines und der Welt Leidens. Er sieht, daß, solange sein Wille derselbe ist, auch diese Welt voll Elend und Leiden keine andere sein kann. Er steht vor der Entscheidung. Er kann das, was er bis jetzt blind und unbewußt war, Wille, bejahen, d. h. mit Bewußtsein wollen[1]), oder aber er kann diesen Willen verneinen. Die erkannten einzelnen Erscheinungen wirken dann im zweiten Falle nicht mehr als Motive des Willens, sondern die ganze durch die Auffassung der Ideen erwachsene Kenntnis des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, wird zum Quietiv des Willens. So hebt sich dieser selbst auf. Auf diese Erkenntnis hin also endet das Wollen. Diese fundamentale Änderung des Willens bildet keinen Widerspruch zur starren Beharrlichkeit des empirischen, unveränderlichen Charakters. — Denn es ist nicht nur eine Veränderung dieses, sondern es ist mehr; es ist die völlige Aufhebung des Willens, die in der Verneinung erfolgt.

Es ist das einzige Mal im Leben auf dieser Welt, daß die wahre moralische Freiheit, obgleich ihrer Natur nach transzendent, in die Erscheinung treten kann. Bis dahin

[1]) Also jetzt bewußt auf dem Standpunkt der völligen Bejahung des Willens stehen und verharren, welchen Standpunkt wir oben kurz geschildert haben.

hatte der Mensch, seinem selbst gewählten intelligiblen Charakter folgend, den unveränderlichen empirischen, welcher nur die Entfaltung des außerzeitlichen intelligiblen Charakters ist, gelebt, und als in der Welt der Erscheinung seiend, mit Notwendigkeit gehandelt.

Dieser Akt der Freiheit äußert sich folgendermaßen: Der Mensch als vollkommenste Erscheinung des Willens ist einer so hohen Erkenntnis fähig, daß in dieser sogar eine völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt — als Vorstellung — möglich wird. In ihm kommt der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, d. h. zum deutlichen Erkennen seines eigenen Wesens. — Aus dieser Erkenntnis geht die Kunst hervor; wenn sie dauernd ist, die Verneinung oder Bejahung, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht. Eben diese Entscheidung nun ist ein Akt der wahren Freiheit, welche sonst als nur dem Ding an sich zukommend, sich nie in der Erscheinung zeigen kann. In diesem Falle tritt sie jedoch hervor, indem sie das der Erscheinung zugrunde liegende Wesen aufhebt.

Hat der Mensch die adäquate Erkenntnis seines eigenen Wesens erlangt und ist diese zum Quietiv geworden, hat er das Principium individuationis durchschaut, welche Durchschauung die Vorstufe zur Verneinung des Willens ist, als deren Folgen Gerechtigkeit und Liebe erscheinen, die die Verneinung beschleunigen; ist vor seinen Augen das Gewebe der Mâyâ soweit gelüftet, daß er nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen der eigenen Person und anderen macht, erkennt er in allen anderen Wesen sich selbst wieder, sein wahres und innerstes Sein, dann betrachtet er auch die endlosen Leiden alles Lebenden als seine eigenen. Wer die alte Formel der Veden: Tat twam asi (das bist du), mit klarer Erkenntnis und inniger Überzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich aussprechen kann, der ist damit aller Tugend gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlösung. — Oder auch, ist sein eigenes Leiden zu über-

mächtig geworden, so hat es ebenfalls die völlige Resignation herbeigeführt. Dieses „empfundene Leiden“ ist der zweite Weg, um zur Verneinung des Willens zu gelangen. Die meisten Menschen kommen auf diesem Weg zu ihr, denn nur bei wenigen reicht die Erkenntnis so weit, das Principium individuationis zu durchschauen, die vollkommenste Güte der Gesinnung und allgemeine Menschenliebe hervorzubringen, endlich alles Leiden der Welt als ihr eigenes zu erkennen, um zur Verneinung zu gelangen. So muß schon meistens der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt.

Wie stellt sich nun die Verneinung des Willens dar?

Auf zwei Wegen kann, wie wir sahen, der Mensch zur Verneinung des Willens gelangen; dem des „erkannten“ und dem des „empfundenen Leidens“. Der zweite ist der gewöhnlichere. Durch übermäßiges Leiden gelangt der Gequälte auf einmal zu der intuitiven Erkenntnis, die der Verneinung notwendig vorhergehen muß. Wie Schuppen fällt es ihm von den Augen. Raimundus Lullus, den Abbé Rancé, führt der Philosoph als Beispiele für diesen zweiten Heilsweg an. Am deutlichsten aber ist dieser von Goethe in der Gretchentragödie dargestellt worden.

Wir lassen diesen zweiten Weg hier außer Betracht und wenden unsere Aufmerksamkeit dem andern zu, auf dem die Verneinung des Willens infolge eingetretener Selbsterkenntnis stattfindet. — In dieser Selbsterkenntnis und der mit ihr verbundenen Willensverneinung gipfelt Schopenhauers System. — Wir haben gesehen, wie der Mensch zu ihr gelangt und haben jetzt darzustellen, wie sich diese Willensverneinung, wenn sie erfolgt ist, im praktischen Leben, im Handeln, dokumentiert, welches also ihre Folgeerscheinungen sind. Freiwillige Keuschheit ist die erste Stufe, auf der sie sich ausdrückt. Denn durch Befriedigung des Geschlechtstriebes bejaht der Mensch den Willen nicht bloß für sich selbst, sondern über sich hinaus in unbestimmte Zeit. Dadurch würde aber eine Verneinung des Willens, also die Erlösung

nicht allein für ihn, sondern für eine unbestimmte Reihe von Individuen fraglich gemacht werden. Denn das menschliche Dasein fortzupflanzen heißt Elend, Leiden und Tod propagieren. Zeugungslust ist Erbsünde, ihr Symbol ist der Apfel, den Eva Adam bot. Eben weil also durch Befriedigung des Geschlechtstriebes die Verneinung unmöglich gemacht wird, begleitet die Scham seine Ausübung. Dies ist der metaphysische Grund der Scham. Indem aber der Mensch durch freiwillige, durch kein Motiv begründete Entsagung der Befriedigung dieses Triebes den Willen verneint, stellt sich diese Verneinung dar als ein Widerspruch des Willens gegen seine eigene Erscheinung, welche der Leib ist. Deshalb ist die Entsagung schwer und schmerzlich.

Sodann zeigt sich die Verneinung des Willens, die wir auch mit dem Ausdruck Askese benennen können, in freiwilliger, absichtlicher Armut. Das Eigentum wird nicht etwa nur absichtlich von dem Verneinenden hingegeben, um fremde Leiden zu mildern; nein, es dient diese Entäußerung zur steten und fortgesetzten Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche den Willen wieder errege. Diese freiwillige Armut ist also hier Zweck an sich.

Wie der Verneinende den Willen, gegen den die Selbsterkenntnis Abscheu gefaßt hat, mortifiziert, so auch den Leib, die Sichtbarkeit, die Objektivität in der Erscheinung desselben. Er tut es, damit „sein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, dessen bloßer Ausdruck und Spiegel er ist, neu belebe und stärker anrege“. Er fastet also, er greift sogar zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr zu brechen und zu ertöten. Er zwingt sich, nichts zu tun, was er wohl möchte; indem er absichtlich alle Anlage zum Wollen in sich unterdrückt. Hingegen, da er selbst den in ihm erscheinenden Willen verneint, widerstrebt er keineswegs, wenn ein anderer dasselbe tut, indem er in seine Willenssphäre verneinend eingreift, d. h. ihm Unrecht tut. Weil das Leiden läutert,

d. h. zur Mortifikation des Willens beiträgt, ist dem Asketen jedes von außen, sei es durch Zufall oder fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden willkommen. Freudig empfängt er jede Schmach, jeden Schaden, jede Beleidigung. Mit unerschöpflicher Geduld und Sanftmut erträgt er alle Schmach und alles Leiden. Er vergilt das Böse ohne Ostentation mit Gutem. Er flieht jede Regung zum Zorn und zur Begierde, als Phänomenen der Bejahung des Willens. So sucht er auch die Einsamkeit (Buddha), um allen Lockungen des Willens zu entgehen. — Der Verneinende wird auch kein Unrecht tun, er wird aufs höchste gerecht sein; ja, er wird im höchsten Maße die so seltene Tugend der Menschenliebe ausüben. Diese beiden moralischen Tugenden sind die Frucht der Selbsterkenntnis des Willens auf seiner höchsten Stufe. Sie sind, wenn sie auftreten, ein Symptom dafür, daß der Wille im Wahn des Principium individuationis nicht mehr befangen ist. Die Gerechtigkeit, die aus dem geringeren Grade der Durchschauung des Principium individuationis fließt, befördert die gänzliche Verneinung des Willens, denn Not und Leiden sind ihre Folgen; diese aber führen zur Resignation. Noch schneller führt die Tugend der Menschenliebe, das Resultat des höheren Grades der Durchschauung des Principium individuationis, Caritas, dahin. Wer von ihr beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem andern wiedererkannt. Er identifiziert sein eigenes Los mit dem der Menschheit überhaupt, dem Lose des Mühens, Leidens, Sterbens. Von ihm weicht die Anhänglichkeit an die Genüsse des Lebens, an dieses selbst, und macht der Entsagung Platz. Die Verneinung des Willens ist eingetreten.

Und kommt endlich der Tod, so ist er dem Asketen als ersehnte Erlösung hochwillkommen und wird freudig empfangen. Nicht bloß die Erscheinung, wie beim Bejahenden, wird im Tode aufgehoben, sondern das Wesen selbst. Übrigens ist das Wesen des in ihm erscheinenden Willens durch freie Verneinung seiner selbst schon längst, bis auf den schwachen

Rest, der als Belebung seines Leibes erschien, abgestorben.

Mit wundervollen sehnsüchtigen Worten schildert und preist Schopenhauer nun den Zustand des Verneinenden, des Asketen, des Heiligen, des Erlösten.

Während der Böse durch die Heftigkeit seines eigenen Wollens beständige innere Qual leidet, ist der Verneinende von inniger Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe beseelt. Erscheint auch sein äußeres Leben arm, freudlos, voll Entbehrung, so hat er unerschütterlichen Frieden, tiefe Ruhe, innige Heiterkeit.

Wie vorhin schon gesagt wurde, besteht auch die ästhetische Freude am Schönen zum größten Teil darin, daß der Mensch, in den Zustand reiner Kontemplation tretend, für den Augenblick allen Wollens enthoben, nicht mehr das im Dienst des Willens erkennende Individuum ist, sondern das willensreine ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee. Wir halten diese flüchtigen Augenblicke für die köstlichsten im Leben. — Wie selig muß nun erst das Leben derer sein, in denen der Wille gänzlich erloschen ist, bis auf den schwach glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem verlischt. Ein solcher Überwinder seiner selbst ist nur noch rein erkennendes Wesen, ungetrübter Spiegel der Welt. Nichts ängstigt ihn, nichts bewegt ihn. Ruhig lächelnd blickt er auf die Gaukelbilder der Welt, sie sind ihm gleichgültig geworden.

Doch: dauernde Ruhe kann auf Erden keiner haben. Die selige Ruhe, von der der Philosoph mit so überschwenglichen Worten redet, ist nur die wundervolle Blüte, welche sprießt aus der steten Verneinung des Willens. Sie entsprießt als aus ihrem Boden, aus dem beständigen Kampf des Verneinenden mit dem Willen zum Leben. Die Verneinung des Willens muß stets von neuem wieder erkämpft werden. Denn der Leib ist Wille in seiner Objektität; solange er lebt, ist der ganze Wille zum Leben auch da und bestrebt, stets wirklich zu werden und von neuem mit ganzer Glut zu

entbrennen. Daher ist das innere Leben des Heiligen reich an Seelenkämpfen und Anfechtungen. Mit aller Anstrengung sucht sich der Verneinende auf seinem Wege der Entsagung zu erhalten. Um den stets von neuem auflebenden Willen zu dämpfen, sucht er eine harte Lebensweise auf; er kasteit sich, er sucht das Unangenehme, nimmt mit Freude Leid auf sich, kurz, in der Askese sucht er die vorsätzliche Brechung des Willens zu erreichen und zu vollenden. Denn wahres Heil, Erlösung vom Leiden des Lebens, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Tritt diese aber ein, so führt sie endlich die gänzliche Heilung und Erlösung herbei, deren Phänomen der oben geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede, und die höchste Freudigkeit im Tode ist.

Jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit auf dem Antlitz dessen, der sich als Willen in allem erkannte und frei verneinte, ist nur der Ausdruck, der Spiegel seines Innern. — Ihm ist all das, was uns so sehr real erscheint, unsere ganze Welt mit ihren Sonnen — Nichts! Er ist erlöst vom Dasein und von dem mit diesem untrennbar verbundenen Leiden durch die Verneinung des Willens zum Leben. Er ist geheilt von der Krankheit des Lebens durch gänzliches Selbstaufgeben und die Verneinung des Willens, durch das einzige radikale Mittel, und er hat darin endlich doch das summum bonum, die finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen mehr eintritt, erlangt.

Wir sind bisher Schopenhauer im Gange unserer Untersuchung gefolgt. Wir haben gesehen, wie das Ding an sich, der Wille, auf seiner höchsten Erscheinungs- und Erkenntnisstufe sich verneint und seine höchste Objektivation, der Mensch, in das Stadium der Erlösung gelangt.

Ehe wir im zweiten Teile unserer Arbeit Schopenhauers Verhältnis zum Christentum darstellen und beurteilen, wird es

nötig sein, auch die Vorwürfe, die man ihm gemacht hat, zu berücksichtigen.

Wir wollen nicht den so oft betretenen Weg wandeln, Kritik an Schopenhauers System zu üben, indem auch wir uns besonders bemühen, ihm die Widersprüche nachzuweisen, die sowohl in seinen einzelnen Sätzen als auch im ganzen des Systems enthalten sind. Solche sind ihm immer nachgewiesen worden — fast immer mit Genugtuung des Kritikers, wie es denn auch beträchtlich leichter ist, einen negativen Satz auszusprechen, als einen positiven. Wir stoßen uns nicht an seinen Widersprüchen. Wir erkennen an, daß er den Mut zum Widerspruch hatte. Er selbst bezeigt meist königliche Sorglosigkeit gegen seine Widersprüche, wo er sich ihrer bewußt wird. — Da ihre Berücksichtigung aber in einer Arbeit, die außer der Darstellung seiner Erlösungslehre auch kritisch sein soll, erfordert ist, begnügen wir uns damit, die hauptsächlichsten aufzustellen. Wir finden seit den ersten kritischen Schriften über Schopenhauer fast immer dieselben Ausstellungen an seinem System, so daß wir auch schon daraus entnehmen können, wie wenig schwer die Nachweisung dieser Widersprüche war. Sie liegen offen zutage. Zur Genüge klar dargestellt und gründlich widerlegt hat sie Kuno Fischer im 9. Bd. seiner Geschichte der neueren Philosophie. Wir beschränken uns, indem wir hier nicht zu entscheiden versuchen, ob eine Verneinung des Willens durch die Erkenntnis überhaupt möglich ist, in Ansehung des Themas auf die Widersprüche, die in der Lehre von der Verneinung des Willens, die zur Erlösung führen soll, enthalten sind, und bringen sie dadurch zur Deutlichkeit, daß wir ihre Konsequenzen ziehen.

Die hauptsächlichsten sind etwa folgende:

1. Der Wille ist das Ding an sich. Ich bin Wille, er ist in mir ganz und ungeteilt. — Verneine ich ihn, so verneine ich also den ganzen ungeteilten Willen, der sich in mir objektiviert hat. Ich verneine damit aber notwendig auch

alle anderen Objektivationen des Willens, da ich ja den ganzen, den Urwillen verneint habe! Denn der in mir sich objektivierende Wille ist als Ding an sich durchaus nicht verschieden von dem in anderen Objektivationen. Ich müßte also durch Verneinung des Willens nicht nur meine individuelle Existenz, die Erscheinung des Willens in mir, sondern die aller Objektivationen in der Erscheinungswelt aufheben. Daraus nun könnte man folgern, daß eine Verneinung des Willens als Ding an sich überhaupt nur einmal in der Erscheinungswelt auftreten könnte und schlechthin nur einmal nötig wäre. Der erste Asket und Weltverneiner in Schopenhauers Sinne müßte also durch seinen nach erfolgter Verneinung eingetretenen Tod nicht bloß sich selbst, sondern auch die ganze Welt als Objektivation des Willens erlöst haben. — Dies ist nicht geschehen. Nach Schopenhauers Darstellung aber ist die Aufhebung des Einzelwillens nur erlösend für das einzelne Individuum.

2. Wie kann ich etwas verneinen, ohne vorher dazu einen Entschluß gefaßt zu haben? Verneinung ist eine Tat. Also ein Akt des Willens. Als solcher aber Willensbejahung. So würde also die Verneinung des all-einen Willens, der in mir als Individuum erscheint, zugleich eine Bejahung irgendeines beliebigen anderen bedeuten; diesen aber gibt es nach Schopenhauer nicht. — Der Widerspruch wäre gelöst, wenn wir den im Individuum erscheinenden Urwillen als Willen zum individuellen Dasein (Lehmann), der verneint werden soll, auffassen könnten. Das aber hat Schopenhauer nicht gewollt. Denn der Wille weiß nicht, was er will; er ist ein blinder unbewußter Drang, und es gibt keinen anderen Willen als den all-einen, allmächtigen, allgegenwärtigen, der in mir ganz und ungeteilt erscheint.

3. Kühn aber unbewiesen und unbeweisbar ist auch Schopenhauers Lehre von der Erscheinung der (transzendenten) Freiheit in der Welt der Erscheinung, als welche den Menschen vor die Wahl stellt zwischen Bejahung und Verneinung.

Er sagt: „Diese Freiheit nun .... kann sich äußern" .... Wie das geschehen soll, wissen wir, auch die Folgen dieser Verneinung kennen wir. Was diese Freiheit aber dazu befähigt, aus ihrem Reich des Dinges an sich zu steigen, ihre transzendente Natur abzustreifen und sich als Vorstellung nicht nur erkennen zu lassen, sondern sogar als Motiv zu wirken, davon sagt der Philosoph nichts. — Dafür gibt er selbst unumwunden zu, daß dieser Widerspruch nicht weiter verwunderlich sei; denn es sei verständlich, daß der reale Widerspruch, der in der ganzen Verneinung des Willens liegt, auch für die Theorie einen Widerspruch nach sich ziehe.

4. Wie kann endlich der Diener des Willens, der Intellekt, diesen vernichten? — Wir sahen, daß der Intellekt das Sekundäre war; der Sklave des allmächtigen Herrn, des Willens. Wir sahen ihn auf der höchsten Objektivationsstufe des Willens diesen selbst erkennen; nicht nur dies: er sollte auch den ewig stürmisch drängenden Willen nicht nur beruhigen, sondern am Ende ihn verneinen, ihn gänzlich aufheben. Kuno Fischer drückt diese Stufenfolge so aus: „Vom anschauenden Tier zum Denker, Sprachbildner, Intellekt, vermöge dessen er als Prometheus und Epimetheus erscheint, von der Vernunft zum Metaphysiker und Philosophen, von diesem zum Genie und Künstler, der das Wesen der Welt in ihren reinsten und ewigen Formen erkennt und abbildet, endlich vom Genie und Künstler zum Heiligen und Welterlöser." — Diesen Weg soll der Sklave des Willens durchmachen!

Vielleicht ist folgende, die Ästhetik Schopenhauers betreffende Bemerkung hier am Platze. Die Ästhetik Schopenhauers hängt aufs engste zusammen mit seiner Erlösungslehre. Wir sahen, daß im interesselosen Schauen, im reinen Erkennen der Ideen — mit einem Worte in der Kunst, eine Erlösung vom Zwange des Willens auf Augenblicke möglich ist. Wir können das Zutreffende dieser Behauptung nur betonen! Zugleich aber müssen wir sie in ihrem Umfang

bedeutend beschränken. Diese selige Ruhe, die Augenblicke reiner Kontemplation, finden nur statt bei dem augenblicklich Genießenden. Wer im weltentrückten Erleben der Neunten Sinfonie, vor Werken der griechischen Kunst, im Sichversenken in die geweihte Schönheit des Tasso und der Iphigenie, sich gänzlich frei vom Erdenzwange des Willens gefühlt hat, wird es bestätigen. — Anders aber verhält es sich mit dem schaffenden Künstler. Denn das innerste Wesen der Kunst ist bejahend, wie das des Künstlers bejahend sein muß! Die Konzeption selber ist ein Akt eminenter Bejahung des Willens. Conceptio heißt Empfängnis, ist also der Akt, durch den nächst der aktiven Zeugung der Wille am meisten bejaht wird. Denn auch die Empfängnis ist Zeugung. — Die größten Künstler haben am gewaltigsten das Leben, den Willen bejaht; man denke an Goethe, Michelangelo, an den leidenschaftlichen Beethoven. Und wie anders, als ein Akt der Bejahung ist z. B. die Konzeption zu denken, wie sie nach seinem eigenen Zeugnis in Mozart stattfand? — Im Augenblick, im Nebeneinander und zugleich Nacheinander ging ihm nicht bloß die Idee zum Kunstwerk auf (Erkennen der Idee), sondern sie gestaltete sich zugleich; er hatte sie nur in der Zeit zu fixieren. Und das Fixieren selbst, welche fortwährende Anstrengung, d. h. Bejahung des Willens erfordert es. Welchen Kampf, welche Mühe mit dem Material, ehe dem spröden Stoff sich das Kunstwerk entringt und nun erst, vollendet, im Betrachter jenes interesselose Erkennen und Wohlgefallen auslösen kann. Schopenhauer hat zwar selbst bemerkt, daß ohne die höchste Willensenergie das Schaffen des Kunstwerks nicht möglich ist, betont aber dabei unablässig das enorme Übergewicht des Intellektes gegenüber dem Willen im Genie, das wir ihm nicht zugestehen können. — Ein Künstler ohne Schaffenstrieb ist kein Künstler; d. h. ein Künstler, in dem der Wille verneint ist, kann keiner mehr sein. — Der Künstler will mitteilen, er muß sich mitteilen. Beides sind Akte der Bejahung des Willens. — Schopenhauer

hat keinen Unterschied gemacht zwischen dem Schaffenden und Genießenden. Auch die reine Anschauung, das willenlose Erkennen der Idee geht aus dem Willen hervor. Es mag sein, daß dieser feiner, sublimer, auf Höheres gerichtet ist, als gewöhnlich im Leben, aber es ist ja schließlich eine rein intellektuelle Funktion ohne den Willen, der seinem Diener, dem Intellekt, die Erlaubnis zu ihr gibt, nicht zu denken.

5. Man könnte Schopenhauer einwenden, daß im Grunde Mitleid und die aus ihm resultierende Nächstenliebe von seinem „Heiligen" gar nicht empfunden werden, noch weniger aber ausgedrückt werden kann. Denn wie anders sollte sich Mitleid dokumentieren, als im tätigen Verringern fremden Leidens bis zu dem Aufsichnehmen dieses! — Alles dies aber wäre eine Bejahung des Willens, die als solche nicht zur Verneinung führen kann. Jede Handlung, auch die aus Nächstenliebe, ist ein Willensakt und erfolgt auf Motive. Der Heilige also, bei dem das Motiv der Nächstenliebe aufgehört hätte Motiv zu sein, wäre auch nach Schopenhauer selbst ein schlimmer Egoist. Denn Mitleid ist die einzige Triebfeder, die einzige Grundlage der Moral. Sollte der Heilige dieser nicht mehr bedürfen; steht er über ihr wie über den kultischen Handlungen?

Schopenhauer bejaht diese Frage: Werke und Religionsübungen braucht der Heilige weder im Christentum noch bei den Hindus zu tun. Der Asket, der überdies noch in der Einsamkeit lebt, wird, wenn er in der Mortifikation des Willens fortfährt, schwerlich Mitleid und Nächstenliebe zeigen können. — Also auch die alleinige Grundlage der Moral trägt, bei Schopenhauer negativen Charakter. Wir müssen das Verhalten des Heiligen als ein egoistisches bezeichnen. P. Deussen („Elemente der Metaphysik") hat versucht, den Vorwurf des Egoismus, den wir dem Heiligen machen müssen, zu entkräften, indem er diesen Egoismus als den nicht mehr individuellen, sondern als einen solchen bezeichnet, „welcher

das Ich über die Gesamtheit des Seienden ausbreitet". Er nennt ihn außerdem einen nur scheinbaren Egoismus, weil er ja nur in den Formen unseres Intellektes aufgefaßt werden könne (dieser aber für gewöhnlich im Principium individuationis befangen ist). — Im Asketen soll ferner Abscheu, Haß vor dem Willen entstehen. — Verabscheut er auch die Menschen als Objektivationen des Willens? Dann wäre er ja wieder im Principium individuationis befangen, aus dessen dichtester Umschleierung der Erkenntnis der Haß, als gesteigerter Egoismus hervorgeht. Wie verträgt sich aber dieser Abscheu vor dem Willen mit der höchsten Menschenliebe, die dem Asketen eignen soll? — Wie wir schon die Verneinung des Willens selbst als einen Willensakt erkannt haben, so ist auch alles Tun des Heiligen eine fortgesetzte Bejahung. Beinahe naiv sagt Schopenhauer: „Sein Tun beurkundet ihn als den Heiligen" und „die Verneinung findet ihren vollkommenen Ausdruck allein in der Tat". Darf denn der Heilige „tun"? Er ist doch strenggenommen keiner Willensäußerung mehr fähig. Auch das Kasteien ist ein Akt der Bejahung. — Der Heilige flieht jede böse Willensregung, z. B. die zum Zorn, Haß, zur geschlechtlichen Begierde usw., um den Willen nicht zu bejahen. — Den Willen bejaht er hingegen, wenn es sich um Vergelten (des Bösen mit Gutem) handelt. Es ist anscheinend demnach ein Unterschied zu machen zwischen einem guten Willen (den Kant so hoch pries), der bejaht werden darf, ja muß, und einem schlechten, bösen Willen, den der Heilige verneinen muß. — Der Wille soll aber nur einer, ungeteilt, blind und durch sein Streben die Wurzel alles Übels sein.

6. Der blinde erkenntnislose Wille will weiter nichts als das Wollen.

Nun geht aus der ganzen Darstellung Schopenhauers hervor, daß die Erkenntnis aus ihm fließen muß. Es muß also der Wille die Erkenntnis gewollt haben, etwas durchaus Bestimmtes. Wie kann nun der erkenntnislose Drang sich

ein Licht anzünden wollen, das ihm die Befriedigung seines Wollens erleichtert, ja das auf seiner höchsten Stufe ihn vernichten kann, indem es ihn verneint? — In der „Heilsordnung", zu der Schopenhauer wider seinen Willen gedrängt ist, liegt ein unheilbarer Widerspruch. Denn wenn er sie statuiert, so gibt er damit dem Willen a priori das Vermögen, sich gerade in solchen aufeinanderfolgenden Stufen zu objektivieren, daß diese eine immer größere Vollendung der Erkenntnis, mithin der Verneinungsmöglichkeit, darstellen. — Es läge dann also in der bewußten Absicht des Willens, sich gerade so zu objektivieren. (Damit hätte dann Schopenhauer auch die Entwickelung der Welt zugestanden, die er sonst so hartnäckig bestreitet.) — Übrigens müßte nach dem Gesagten dann die Erkenntnis schon dem Willen wesentlich sein und zwar ihm gleichberechtigt gegenüberstehen. Der Wille wäre also dann nicht mehr das alleinige Ding an sich, sondern über oder hinter ihm stünde noch ein Etwas, das ihm die Fähigkeit gibt, zu bejahen oder zu verneinen; denn er selbst ist blind und erkenntnislos. Es muß ein Etwas sein, das ihn Bejahung und Verneinung als Gegensätze erkennen läßt; denn wie könnte er ohne sie (die Erkenntnis) dies wollen?

II.

Doch diese logischen Mängel und Widersprüche, von denen einzelne hauptsächliche wir nachzuweisen versucht haben, können in uns nicht den tiefen Eindruck verwischen, den Schopenhauers Lehre von der Verneinung, der Entsagung, auf uns gemacht hat. Wir müssen gestehen, daß diese Wendung seiner Ethik, dieses Ende tief religiöser Natur ist. Und zwar trifft Schopenhauer, wie er glaubt, in seinem Endziel zusammen mit dem des Christentums. Überraschend aber ist seine Übereinstimmung mit dem Heiligkeitsideal des Christentums, wie es uns besonders durch die Weltanschauung der mittelalterlichen Kirche bekannt ist.

Schopenhauer selbst weist oft und mit Genugtuung auf die Ähnlichkeit, ja die Übereinstimmung seiner Lehren mit denen des wahren, echten Christentums hin. Er sagt sogar, daß seine Philosophie die eigentlich christliche sei. Dabei betont er hauptsächlich die Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem Christentum hinsichtlich der Askese — und zwar ist ihm dieser Einzelpunkt wichtiger als die gesamte sonstige Ethik.

Er versteht unter letzterem das Urchristentum und er findet dies wieder in der deutschen Mystik. Denn wohl nirgends sei der Geist des Christentums (nämlich in seiner asketischen Entwickelung) so vollkommen und kräftig ausgesprochen wie in den Schriften der deutschen Mystiker. „Die darin gegebenen Vorschriften und Lehren sind die aus tiefinnerster Überzeugung entsprungene Auseinandersetzung dessen, was ich als Verneinung des Willens zum Leben dargestellt habe!“ — „M. E. verhalten die Lehren dieser echten christlichen Mystiker sich zu denen des Neuen Testaments, wie zum Wein der Weingeist!“ — „Was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen.“

Schopenhauer gebraucht auch gern und oft christliche termini zur Illustration seiner Lehre: Hölle, Erbsünde, Adam, Gnade, Erlösung.

Wir stellen im folgenden zusammen, was der Philosoph selber äußert über das Verhältnis seiner Lehre zum Christentum und fixieren so seinen Standpunkt, indem wir dabei den scheinbaren Zusammenhang, ihm folgend, nachweisen. Wir versuchen hierbei zuerst die allgemeineren Ansichten Schopenhauers über das Christentum und seine Berührungspunkte mit ihm wiederzugeben und werden am Schluß dieser Rekapitulation noch kurz seine Auslegung einzelner Dogmen, wenn sie nicht schon berührt war, beleuchten.

Ganz richtig betont Schopenhauer, daß das Christentum eine Erlösungsreligion ist. Er vergleicht es mit den alten

indischen Religionen, die ebenfalls Erlösungsreligionen sind, und stellt sie den Gesetzesreligionen des Judentums und des Islam gegenüber. „Ich gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Christentums irgendwie aus jenen Urreligionen (Brahmanismus, Buddhaismus) abzuleiten sind." Er glaubt an ein Abhängigkeitsverhältnis des Christentums von diesen. Sie sagen ihm im Grunde dasselbe. Doch muß, wie er unablässig betont, derjenige, der diese Übereinstimmung einsehen will, zurückgreifen auf das echte Christentum, nicht auf den platten Optimismus der Orthodoxie, des Protestantismus und „modernen Pelagianismus".

Nur deshalb will er die Dogmen der christlichen Glaubenslehre anführen (welche an sich der Philosophie fremd sind), um zu zeigen, daß seine ganze Ethik „nur der neue philosophische Ausdruck ist" für die Lehren des ganz eigentlichen christlichen Dogmas (ebenso wie sie übereinstimmt mit den in ganz anderen Formen vorgetragenen Lehren der indischen Religionen). Außerdem will er die Erinnerung an das Dogma der christlichen Kirche benutzen, um den scheinbaren Widerspruch zwischen der unbedingten Notwendigkeit aller Äußerungen des empirischen Charakters (auf Motive erfolgend), die er als Reich der Natur zusammenfaßt, und der Freiheit des Willens an sich, sich selbst zu verneinen, somit den Charakter samt seiner Notwendigkeit aufzuheben (Reich der Gnade, Gnadenwirkung), zu beseitigen.

Das Christentum trägt für ihn vollkommen deutlichen asketischen Charakter. Seine Ethik führt seiner Meinung nach nicht nur zu dem höchsten Grade der Menschenliebe, sondern zur Entsagung, zur Verneinung. Schon in den Schriften der Apostel ist (nach Schopenhauer) diese Lehre im Keim enthalten. Aber erst später hat sie sich entwickelt und wird ausgesprochen. In den Vorschriften der Apostel sehen wir die erste Stufe der Askese.

Als diese asketische Richtung im Christentum sich weiter entwickelte, entsprang ihr das Büßer-, Anachoreten-

und Mönchstum. Jetzt entfaltet sich der Keim zur vollen Blüte. Wir sehen diese in den Schriften der Heiligen und Mystiker. Alle diese predigen neben reinster Menschenliebe völlige Resignation, wahre Gelassenheit, Gleichgültigkeit gegen Dinge der Welt, Absterben dem eigenen Willen, Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes. —

Um die Deutlichkeit der Darstellung zu erhöhen, zugleich aber auch der Beweisführung am Schluß den Weg zu ebnen, betrachten wir jetzt, nachdem wir im allgemeinen über die vermeintliche Übereinstimmung Schopenhauers mit dem Christentum orientiert sind, in welchen einzelnen Punkten die von ihm vorgetragenen Lehren mit denen des Christentums übereinstimmen. Doch ist hierbei wohl zu beachten, daß wir, wenn wir vom Christentum reden, in der Folge immer noch das darunter verstehen, was Schopenhauer in ihm erblickt hat: die weltflüchtige asketische Erlösungsreligion der Urchristen, Mönche und Mystiker.

Betrachten wir das Leben im Menschen vom Augenblicke der Zeugung an bis zum Tode, der, wenn die Verneinung vor ihm erfolgt ist, in die Erlösung führt.

Wir kommen schon verschuldet auf die Welt. Unsere einzige wahre Sünde ist eigentlich die Erbsünde. Des Menschen größte Schuld ist die, daß er geboren ward. Wie sollte es auch keine Schuld sein, da nach uraltem Gesetz der Tod darauf steht! Das Dasein ist eine Schuld, die vom Willen des Menschen ausgegangen sein muß, das Christentum symbolisiert sie durch die Lehre vom Sündenfall im Dogma von der Erbsünde. Schopenhauer erkennt im Sündenfall die erste Bejahung des Willens zum Leben durch Adam, durch Befriedigung des Sexualtriebes, welchen Tatbestand der Mythus nur ganz durchsichtig verschleiert. Zwar läßt der christliche Mythus[1]) diese Schuld erst durch die Tat der ersten

[1]) Schopenhauer bedenkt hier nicht, daß es eigentlich der jüdische ist; er selbst sagt, daß die Lehre vom Sündenfall ihn allein mit dem Alten Testament aussöhnen könne.

Menschen entstehen, setzt also nicht, wie Brahmanismus und Buddhaismus sie direkt durch das Dasein selbst. Demgemäß lehrt Augustin, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfall schuldlos gewesen sei. Als Individuen sind wir eins mit Adam. Diese unendliche Vielheit wird durch das Band der Zeugung zusammengehalten. Deswegen ist jedes Individuum der Erbsünde verfallen (d. h. dem Leiden und Tod). Aber andererseits ist auch jedes Individuum identisch mit dem Erlöser als dem Repräsentanten der Verneinung des Willens, insofern also auch seiner Selbstaufopferung teilhaftig und erlöst von der Erbsünde, und die Lehre von der Erbsünde, d. h. von der Buße für die Sünden anderer Individuen ist im Christentum nur an die Stelle der Metempsychose der alten Religionen getreten. Mit moralischer Tendenz nämlich identifizieren beide die gegenwärtige Objektivation des Willens mit einer andern, früher dagewesenen. Und zwar tut dies die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbsünde mittelbar. In der Glaubenslehre von der Erlösung und dem Erlöser, das erkennt Schopenhauer rühmend an, geht das Christentum über „die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menschen".

Wie gelangt nun der Mensch aus diesem Zustand der Sündhaftigkeit heraus? — Paulus lehrt, daß keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei; nur durch fundamentale Sinnesänderung, durch Wiedergeburt in Christo infolge der Gnadenwirkung, vermöge deren ein neuer Mensch entsteht, der alte aufgehoben wird, kann der Mensch aus dem Zustand der Sündhaftigkeit in den der Sündlosigkeit versetzt werden. Was die Mystiker Gnadenwirkung und Wiedergeburt nannten, ist eben nichts anders als die einzige Äußerung der Freiheit des Willens. „Freiheit ist das Reich der Gnade." Also kann der Mensch sich durch die Werke (Bejahungen des Willens) nicht rechtfertigen. Und der Glaube, — der durch die Gnadenwirkung eintritt —, allein macht selig, d. h. erlöst (Luther). Das Christentum sieht diese Erlösung im Verdienste des Heilands.

Hier macht Schopenhauer einen kühnen Sprung. Er sagt: „Die sündlichen Werke und ihre Folgen müssen, sei es nun durch fremde Begnadigung, oder Eintritt eigener besserer Erkenntnis, einmal getilgt und vernichtet werden — sonst hat die Welt kein Heil zu hoffen.“ — Die zweite Möglichkeit der Tilgung der Sündhaftigkeit ist Schopenhauers Zutat. Das Christentum lehrt ja eben, daß diese „eigene bessere Erkenntnis“ ohne die Gnadenwirkung nicht eintreten kann, und Luther besonders ist auf die „Vernunft“ (= der eigenen besseren Erkenntnis) sehr übel zu sprechen.

Weiter glaubt Schopenhauer das Christentum für sich zeugen lassen zu können in Hinsicht auf das Zölibat, die Ehelosigkeit. Schon im Neuen Testament finden wir die Empfehlung der Ehelosigkeit, der geschlechtlichen Enthaltsamkeit ausgesprochen (Matth. 19, 11—13 ff.; Luc. 20, 35—37; 1. Kor. 7, 1—11; 25—40). Er zitiert D. Fr. Strauß, der hier asketische Grundsätze nach Art der Essener bei Jesus durchscheinen sieht.

Später tritt diese asketische Richtung entschiedener auf. Dem eigentlichen Christentum, besonders nach dem Eintritt des 13. Jahrhunderts, gilt die Ehe nur als Kompromiß mit der sündlichen Natur des Menschen, ein Zugeständnis, erlaubt denen, welchen die Kraft, das Höchste zu erstreben, mangelt, als Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen. Deswegen sanktioniert die Kirche die Ehe und macht sie unlösbar. Doch Zölibat und Virginität gelten als höhere Weihe. Durch sie allein erlangt der Christ die Siegeskrone. Die Ketzer besonders: Enkratiten, Gnostiker, Marcioniten, Montanisten, Valentinianer und Cassianer gaben der Wahrheit mit rücksichtsloser Konsequenz die Ehre. Sie lehrten, „dem Geiste des Christentums gemäß“ völlige Enthaltsamkeit. Besonders die Gnostiker lehrten Pessimismus, Askese und Enthaltsamkeit jeder Art. Der Geist des Neuen Testaments ist überhaupt pessimistisch. „Der Optimismus ist dem eigentlichen Christentum fremd.“ Es werden sogar im Evangelium Welt

und Übel als Synonyma gebraucht. — Im Anachoreten- und Mönchstum sehen wir ebenfalls als erstes Gebot völlige Keuschheit. Im 11. Jahrhundert wird die Ehelosigkeit der Priester Gesetz, „weil sie dem Geiste des Neuen Testaments entspricht".

Auch die Selbstpeinigung sehen wir bei den Mönchen erscheinen: Fasten, Frieren, Nachtwachen, Beten, Arbeiten, sich demütigen, bezeugen die Entsagung, den asketischen Geist des Mönchstums. Überhaupt ist dieses eine methodische und zu gegenseitiger Ermutigung betriebene (gemeinsame) Verneinung des Willens. — Gesteigert ist diese asketische Tendenz noch bei den Eremiten — sie leben ganz einsam.

Sogar die berühmtesten Stellen der Bergpredigt enthalten nach Schopenhauer eine indirekte Anweisung zur freiwilligen Armut und dadurch zur Verneinung des Willens. Wer die Matth. 6, 25—34 gegebene Vorschrift, sich aller Sorge für die Zukunft, sogar für den morgenden Tag zu enthalten, befolgt, geht damit den nächsten Weg zur gänzlichen Armut. Matth. 10, 9—15 wird den Aposteln jeder Besitz, sogar Schuhe und Wanderstab, untersagt. — Eine ähnliche Wertschätzung der Armut schreiben die Synoptiker Christus zu in der „Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome mit dem Nadelöhr" (Matth. 19, 16; Marc. 10, 17; Luc. 18, 18).

Weiter untersagt die christliche Ethik schlechthin alle Vergeltung des Bösen mit Bösem. Sie läßt die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erscheinung verschiedenen Gebiete des Dinges an sich walten. Das heißt, es spricht schon aus dieser Anschauung die tiefere, im Principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntnis, aus welcher alle Tugenden sprießen, daß Quäler und Gequälter, Unrechtübender und Leidender eines sind, derselbe Wille (Röm. 12, 19).

Indem wir nun zur Beurteilung der Schopenhauerschen Ansichten über das Christentum im allgemeinen und das Verhalten seiner eigenen Lehre zu ihm im speziellen übergehen,

bleibt uns noch übrig, des Philosophen Verhältnis zu einzelnen Dogmen, die er heranzieht, zu betrachten. Er sah gern in ihnen den „volksmetaphysischen" Ausdruck für die Wahrheit, die er der Menschheit gebracht habe; hat aber dabei übersehen, daß gerade die Dogmen erst das Werk der katholischen Hierarchie, die Stützen der von ihm geschmähten Gesetzesreligion sind, daß sie es sind, die den Katholicismus dem Judentume ähnlich machen, daß sie es sind, von denen gerade die Mystiker sich zu emanzipieren versuchten. — Also auch hier sehen wir, daß er nicht im klaren war; er beruft sich auf das Urchristentum, das keine Dogmen hatte; er beruft sich aber auch auf die Dogmen. Er beruft sich auf die Mystiker, die wahren Erben des Urchristentums, zugleich aber auch auf Luther, der doch nach seiner Ansicht eigentlich zu den „rationalistischen Plattköpfen" gehörte. Folgende Gegenüberstellung zweier Sätze aus dem Kapitel „Über Religion" mögen dazu dienen, dies Schwanken von Schopenhauers Ansicht deutlich zu zeigen. „Demnach ist erst die Augustinische, auch von Luther bekräftigte Lehre das vollkommene Christentum..." Dagegen folgender Satz: „Denn der Protestantismus ist dadurch, daß er das Zölibat und überhaupt die eigentliche Askese, wie auch deren Repräsentanten, die Heiligen verwarf (beides tat Luther auf extremste Weise) zu einem abgestumpften, vielmehr abgebrochenen Christentum geworden."

Einzelne Dogmen des Christentums und Schopenhauers Verhältnis zu ihnen haben wir schon betrachtet und wollen jetzt noch in Kürze seine Ansicht wiedergeben über die Dogmen von: Christus als Erlöser, von der Gnadenwirkung, der Trinität, und der Vorsehung, von denen die beiden letzten mit seiner Erlösungslehre zwar nicht in direktem Konnex stehen, deren Erläuterung hier trotzdem wohl eine Stelle finden dürfte, um die Stellung Schopenhauers zu den Dogmen des Christentums im allgemeinen zu veranschaulichen.

1. In Christus, dem Symbol, der Personifikation des Willens verneint dieser nicht nur sich selbst, sondern den

ganzen Willen, der als solcher sündig und Urheber aller Schuld und Qual ist. Damit hat Christus die von Adam kontrahierte Schuld, die Erbsünde, getilgt, und die Menschheit erlöst. — Hier macht Schopenhauer also selbst einen Unterschied zwischen Christus als Erlöser und dem einzelnen Asketen (der ja auch durch Verneinung des in ihm erscheinenden Willens die ganze Welt erlöst haben müßte). Denn, wenn jedes Individuum identisch mit dem Erlöser ist, müßte es ebenso wie dieser durch Verneinung des Willens die ganze Welt erlösen. — Wir stoßen auch hier auf den Grundwiderspruch, dem wir schon öfters begegnet sind, daß nämlich der sich objektivierende Wille nur als Wille zur Individualexistenz gefaßt werden kann. — Daß Christus im Neuen Testament als Mensch erscheint, erklärt Schopenhauer aus der Absicht, die Welt zu lehren, daß Heil und Erlösung aus dem Jammer der Welt nur von ihr selbst, nämlich dem Menschen (der eins mit der Welt ist), ausgehen kann. Aber Christus selbst kann, als frei von aller Sündhaftigkeit (d. h. dem Lebenswillen) nicht wie wir aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen sein. Deshalb schließt sich Schopenhauer den Doketen an, welche glauben, daß Christus nur einen Scheinleib gehabt habe.

2. „Eben das, was die christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist nur die einzige unmittelbare Äußerung der Freiheit des Willens". — Dieser unmittelbare metaphysische Akt nämlich ist die Gnade, von der das Dogma redet. Die Lehre von der Freiheit des Willens und die von der Gnadenwirkung fallen bei Schopenhauer zusammen. Das Dogma von der Gnadenwahl und Ungnadenwahl, der Prädestination, hält er für offenbar aus der Einsicht entsprungen, daß der Mensch sich nicht ändert; daß sein Leben, d. i. sein empirischer Charakter, nur die Entfaltung seines außerzeitlichen intelligiblen ist. — Es würde zu weit führen, Schopenhauers Ansicht darüber, daß das Wesen und Dasein des Menschen sein eigenes Werk sei, hier zu berück-

sichtigen. Sie ist trotz — oder gerade wegen ihres faszinierenden Charakters ebenso widerspruchsvoll wie seine Lehre von der Schuld, und wie die von der Freiheit, mit der der Mensch selbst seinen intelligiblen Charakter gewählt haben soll (wie, wo, wann, warum?), und würde eine besondere Darstellung für sich erfordern. Es ist z. B. von vornherein unverständlich, warum durchaus der Wille an sich schlecht, eine Schuld, sündig sein muß. Wir erinnern uns daran, daß der Wille durchaus keine Eigenschaft außer dem Wollen, welches er eben selbst ist, haben sollte! Nun soll also das Wollen schon an sich eine Schuld sein. Weshalb, sagt der Philosoph nicht. Wir stehen vor gordischen Knoten, die zu zerhauen Schopenhauer sich klüglich gehütet hat.

3. Als einen bloßen „lusus ingenii" bezeichnet Schopenhauer selbst die Auflösung des „tiefsten Mysteriums" des Christentums, der Lehre von der Trinität, in die Grundbegriffe seiner Philosophie. — Danach ist der Heilige Geist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben. Der Mensch, in welchem sich die Verneinung in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. mit dem Vater, sofern nämlich Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte desselben Willens sind, dessen Fähigkeit zu beiden die alleinige wahre Freiheit ist.

Es erübrigt sich für uns, diese Auslegung Schopenhauers im einzelnen widerlegen zu wollen. Mit dem Einwurf, daß der im Menschen (dem Sohne) in concreto erscheinende Heilige Geist nicht verneinend ist, (denn Christus bejahte, wie wir sehen werden, den Willen), fällt auch die Behauptung, daß er an sich verneinend ist. Gültigkeit behält bloß der Satz, daß Gott Vater den bejahenden und dadurch die Welt schaffenden Willen repräsentiert. Die Identität dieser drei Einheiten stellt Schopenhauer dadurch her, daß er Bejahung und Verneinung als Akte desselben Willens setzt. Wir haben schon gezeigt, daß man diese Behauptung sehr leicht be-

streiten, wohl gar restlos widerlegen kann. — Es ist wirklich ein bloßer lusus ingenii, diese Deutung der Trinität.

4. Der Glaube an eine spezielle Vorsehung, eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, „der zu allen Zeiten beliebt gewesen ist", entspringt nach Schopenhauer nicht aus der Erkenntnis, sondern aus dem Willen, nämlich als das „Kind unserer Bedürftigkeit". Was nun die Christen unter Vorsehung verehren, wäre, wenn diese überhaupt begrifflich deutlich erkannt werden könnte, die einheitliche Wurzel der Notwendigkeit und Zufälligkeit, die das Leben des Menschen bestimmen, ein „metaphysisch-moralisches Postulat". Das christliche Dogma von der Vorsehung ist nur eine bildliche allegorische Auffassung dieser Wahrheit. Es ist als „durchaus anthropomorphistisch" zwar nicht unmittelbar wahr, aber „doch so gut wie wahr". — Überraschend ist Schopenhauers Erklärung dieser Wahrheit, welche das Dogma sensu allegorico ausspricht: Es ist nämlich der Wille, der in dem betreffenden Menschen sich darstellt, dessen Objektivation alle jene die Handlungen dieses Menschen bestimmenden Begebenheiten sind. In diesem Sinne müssen diese Begebenheiten zu den speziellsten Zwecken jenes Menschen stimmen, und bilden so die geheime Macht, „die das Schicksal des einzelnen leitet und als sein Genius, oder seine Vorsehung, allegorisiert wird."

Wir haben im vorigen auseinandergesetzt, in welchen Punkten Schopenhauer mit dem „echten Christentum" in Übereinstimmung ist und zu sein glaubt. Wir müßten ihm auch das letztere zugeben, wenn wir bei näherer Prüfung seiner Ansicht vom Christentum nicht diese erheblich berichtigen müßten. Er hat aus dem Material, den Evangelien, den Schriften der Apostel und Kirchenväter, Sektierer und Mystiker selbstverständlich besonders das entnommen, was er für seine Ansicht verwerten konnte. Er behauptet im Interesse seiner Darstellung das reine Christentum zu finden

im Urchristentum und bei den Mystikern. Gerade der Umstand, den Schopenhauer als beweisend für die Richtigkeit seiner Lehre von der Askese anführt, daß nämlich die Mystiker aller Zeiten und Völker in ihren asketischen Anschauungen übereinstimmen, hätte ihn auf den Schluß bringen können, daß auch die christlichen Mystiker nicht allzuviel mit dem Christentum gemein haben, am allerwenigsten aber die Reinheit seiner Lehren darstellen. Er bedauert die Reformation, die den echten Geist des Christentums zerstört habe. Einzelne asketische Züge in den Synoptikern, im Johannes-Evangelium und in den Schriften des Paulus verwendet er mit großer Geschicklichkeit, um seine Lieblingshypothese zu stützen.

Kuno Fischer macht Schopenhauer den Vorwurf, daß er sowohl das Alte wie auch das Neue Testament zu wenig gekannt habe und stützt diese Anklage mit gewichtigen Gründen. Den fundamentalen Unterschied zwischen Schopenhauers Christentum und dem eigentlichen Evangelium, den wir im folgenden auseinandersetzen werden, hat er nicht bemerkt. Ebensowenig Deussen, der § 258 seiner „Elemente“ also beginnen läßt: „Dem Standpunkt der Bejahung oder dem heidnischen steht der der Verneinung gegenüber, welcher der christliche ist“ und Seite 208 nennt er Schopenhauers Metaphysik „das esoterische Christentum“. Doch geht Deussen insofern über Schopenhauer hinaus, als er im Asketen den Willen nur soweit sich verneinen läßt, daß diesem noch selbstverleugnende Tätigkeit, Hingabe an den irdischen Beruf, Pflichterfüllung, möglich ist. — Es ist dies die notwendige positive Ergänzung zu Schopenhauers reiner Negation, und sie könnte als solche die Brücke von Schopenhauer zum Christentum bilden. — Da Deussen im übrigen fast ganz auf Schopenhauers Wegen wandelt, sind die gegen diesen angeführten Gründe auch gegen ihn beweiskräftig.

Auch Volkelt fällt bei der Bestimmung der geschichtlichen Stellung von Schopenhauers Ethik „vor allem ihre

nahe Beziehung zum Christentum in die Augen". Er erblickt in Schopenhauers Ethik den bedeutsamen Versuch, „den menschlichen Nerv der christlichen Tugend zum philosophisch begründeten Moralprinzip zu machen". Weiterhin sagt er, daß kategorischer Imperativ, selbsttätiges Handeln, Verwirklichung der Vernunft dem Geist des ursprünglichen Christentums ferner stehe, als die Mitleidsmoral Schopenhauers. — Wir werden im folgenden erkennen, daß sowohl der kategorische Imperativ, als auch das selbsttätige Handeln nach Vernunft, ebensogut als das Prinzip des Mitleids dem Geiste des Christentums eigen sind, daß sie in ihm koordiniert ererscheinen und ferner, daß das Mitleidsprinzip des Christentums nicht so ohne weiteres identisch ist mit dem Schopenhauers. — Im Grunde sind beide nur Mittel zum Zweck; aber dieser Endzweck Schopenhauers ist grundverschieden von dem des Christentums. Der fundamentale Unterschied zwischen beiden läßt sich schon in den zu ihnen führenden Mitteln unterscheiden.

Worin liegt Schopenhauers Hauptirrtum?

Um es kurz zu sagen und den Irrtum klar zu beleuchten: Schopenhauer irrt sich im wesentlichen Charakter des Christentums. Das, was er dafür hält, das Bekenntnis der Urchristen, der Mystiker, verwandt mit dem der Inder, trägt durchaus negativen Charakter. Es ist allerdings verneinend. Und damit ist er im Recht. Nur daß dies nicht auch der Charakter des „wahren Christentums" ist. Denn dieses trägt durchaus positiven Charakter. Damit ist der Grundirrtum des Philosophen bezeichnet. — Auch Nietzsche war im Irrtum, wenn er das Christentum und Schopenhauers Ethik zusammenstellte und beide dekadent nannte. Seine Abhängigkeit von Schopenhauer zeigt sich deutlich in dem Satz: „Das Christentum, diese Religion gewordene Verneinung des Willens zum Leben" (Bd. XV, S. 111). Auf Schopenhauers Ethik trifft sein Urteil teilweise zu. Es ist die Ethik der Resignierten, wenn auch nicht die der Schwächlinge. Die

Ansicht eines resignierten Denkers, der ein Künstler, ein Romantiker war. Das eben prägt ihr den ganz eigentümlichen Charakter auf und läßt sie so grundverschieden von der glänzenden Trockenheit, dem großartigen ethischen Idealismus Kants sich unterscheiden.

Es handelt sich jetzt nur noch darum, zu beweisen, daß das Christentum keinen weltflüchtigen Charakter habe. Wir tun dies am überzeugendsten damit, daß wir den Anführungen Schopenhauers das Leben und Worte Christi oder des Paulus entgegenstellen. Denn dort suchen wir den wahren Ausdruck der Lehre Christi, nicht in den Dogmen des Katholizismus, auch nicht in den Lehren der Mystik. Wir gehen auf die Jünger Jesu, auf den Meister selber zurück und achten besonders auch auf das Zeugnis des Paulus, der Jesus näher steht als das Urchristentum, der allein von allen Aposteln Jesus verstanden hat, denn er war ihm kongenial.

Da müssen wir denn zunächst zu Schopenhauers Rechtfertigung anführen, daß wir in der Tat einzelne weltflüchtige, asketische Tendenzen und Aussprüche vorfinden. Es sind die schon obenerwähnten, die natürlich von Schopenhauer fast sämtlich benutzt worden sind, um die Übereinstimmung seiner Lehre mit dem „wahren Christentum" nachzuweisen. Schopenhauer hat also Recht, die Identität seiner Lehre mit der des Christentums zu betonen, wenn er dabei das Urchristentum und die Lehren der Mystiker im Auge hat, die allerdings denselben weltflüchtigen, asketischen, den Willen verneinenden Charakter haben, wie seine Erlösungslehre. — Trotzdem irrt er. Denn er hat den wahren Sinn des Christentums nicht erfaßt. Unsere Frage lautet jetzt also: Ist das Christentum so weltflüchtig, daß Schopenhauer dazu berechtigt gewesen wäre, seine Lehre von der Verneinung nur für den neuen philosophischen Ausdruck der Grundwahrheiten des Christentums zu halten?

Durch die Frage selbst haben wir schon gezeigt, daß wir Schopenhauer in ihrer Bejahung nicht folgen. Doch wir

müssen es beweisen. Vorerst betonen wir noch einmal, was wir schon vorhin hervorhoben, daß asketische, weltflüchtige Tendenzen in der Tat bei Christus und Paulus zu finden sind. Für Paulus z. B. existiert der Staat nicht, er lebt für das Reich Gottes. Und was die Ehe anlangt, so wäre es ihm lieb, wenn alle Christen wie er ihr fremd blieben. — Wenn aber z. B. in den Paulinischen Briefen die Aufforderung zur Weltverneinung stark hervortritt, so hatte das seinen guten Grund. Es handelte sich zunächst um den Bruch mit heidnischer Art, Sitte und mit dem Aberglauben. — Das alles ist Sünde. Und Weltverneinung bedeutet für Paulus schlechthin: Kampf mit der Sünde. Doch geht die Pflicht der Verneinung nur so weit, als die Sünde geht. Damit will Paulus verhindern, daß die Weltverneinung sich in Askese steigere. — Trotz dieser seiner Forderung der „Weltverneinung" ist sein Standpunkt der Christi, der der Bejahung.

Christus sagt: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist (jedoch nicht, was dies „des Kaisers" ist). Sein Reich „ist nicht von dieser Welt". Er sagt das Wort, auf das das Mönchstum sich berief: Willst du vollkommen sein, verkaufe, was du hast, und gibs den Armen. Er spricht das paradoxe asketische Wort: Ärgert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir.

Doch zeugen folgende Bemerkungen gegen die Annahme, daß man Christi freien und lebendigen Geist unter das Joch der Askese gebeugt fände (Harnack).

Pharisäer sagten von Christus: „Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und Weinsäufer" (Matth. 11, 19). Dieser Ausspruch der ihn beobachtenden Volksgenossen beweist zur Genüge, daß Christus nichts gemein hatte mit jener asketischen jüdischen Sekte, zu deren Stifter man ihn hat machen wollen, und auch nichts gemein hatte mit den schon bestehenden Sekten. Und im Johannes-Evangelium beginnt er sogar seine Tätigkeit bei einer Hochzeit mit einer Weinspende. Er läßt sich die Füße waschen und das Haupt mit köstlichem Öl

salben. Er kehrt gern bei Maria und Martha ein, läßt sich von ihnen bewirten und verlangt nicht, daß sie ihr Eigentum aufgeben sollen. Auch sollen seine Jünger nicht fasten wie die des Johannes und die Pharisäer. Er selbst beklagt sich bitter, daß des Menschen Sohn nicht habe, wo er sein Haupt hinlegen könne. — Und Paulus sieht statt sittlicher Glaubensstärke vielmehr Glaubensschwäche darin, wenn der Mensch einen Genuß natürlicher weltlicher Gottesgaben, der unsittliche Triebe erregen könnte, überhaupt vermeiden oder gar auch seinen Mitchristen verwehren wollte. Das Verbot der Ehe und des Genusses der von Gott geschaffenen Speisen ist ihm eine „unwahre, irrleitende, ja teuflische Lehre“.

Paulus zwar rät, den Stand der Ehe zu fliehen, wenn der Mensch die Kraft fühle, dies zu ertragen. Anders Christus. Der Jünger, den Christus an die Spitze seiner Jünger stellt, war verheiratet. Auch die übrigen Apostel hatten nach dem Zeugnis des Paulus „christliche Schwestern zu Eheweibern“. Und Jesus selbst bedient sich mit Vorliebe in Gleichnissen der Ausdrücke der Brautschaft und Ehe; er, der Bräutigam, kommt sich zu verbinden mit der Braut, der ihm vom Vater zugeteilten Gemeinde.

Der heilige Franciscus von Assisi hatte zu seiner Dame „la povertà“ gewählt. Das preist Schopenhauer als echt christliche Handlung. Wir sahen schon, daß Christus dem reichen Jüngling empfahl, seinen ganzen Besitz zu verkaufen. Das war eine Prüfung für den Schwachen, den Christus erkannt hatte. Er bestand sie nicht. Für Menschen seiner Art sprach Christus das Wort: Es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr geht, als daß ein Reicher in das Himmelreich komme. — Daß Christus seine Apostel frei von allem irdischen Besitz wünscht, ist selbstverständlich. Sie, die als Diener am Worte hinausziehen sollten in die weite Welt, konnten und durften ihre Kraft nicht vergeuden äußeren Erwerbes willen. Aber das waren nur Ausnahmen. Denn wie machte er es mit jenem Zöllner Zachäus, dessen Vermögen

doch gewiß nicht auf die lauterste Art und Weise erworben war? Er ist zufrieden, als dieser einwilligt, die Hälfte den Armen zu geben und seine Unrechtmäßigkeiten gut zu machen. Hier also soll die Weggabe der Güter nicht bloß geschehen, um den Willen zu ertöten; nein, zu werktätiger Liebe, als Ausdruck tätiger Nächstenliebe soll es geschehen.

Wie lebte und lehrte also Christus? Er aß, trank, er verlangte nicht die bedingungslose Entäußerung von allen weltlichen Gütern, er heiligte die Ehe durch seine Gleichnisse. — Kann er überhaupt ein prinzipieller Gegner der Ehe gewesen sein, der ihre Scheidung so streng verbot? Er verlangte durchaus nicht, daß der Mensch sich kasteie, hungere, die Einsamkeit suche; er war tätig, sogar soweit, um die Speisung eines Hungrigen, die Bekleidung eines Frierenden für wichtig genug zu halten, um deswegen alle Sabbathvorschriften hintan zu setzen. Seine Gesamtstimmung hat nichts von Weltüberdruß an sich; er sitzt fröhlich zu Tisch und freut sich über gute Menschen, die ihm begegnen. Wäre er überhaupt ein Heiliger in Schopenhauers Sinn gewesen, hätte er den Willen verneint, so wäre er nicht der Heiland der Menschheit geworden. Er wäre ein Märtyrer, ein Asket geworden, wie andere mehr. Er aber hat Positives gewollt und geleistet, sein Werk ist und hat Dauer. — Wo sind die der Mystiker, Asketen, Heiligen? . . . .

Wie schmerzlich ihm der Tod, das Scheiden von dieser Welt wurde, wird uns klar und eindringlich genug im Evangelium berichtet. Da ist nichts zu finden von der Himmelsruhe, der seligen Kontemplation des Asketen, des Verneinenden. Schopenhauer hätte gerade an Christi Tod die Symptome des Bejahenden, der sterben muß, studieren können. — Das hat er nicht beachtet.

Aber, auf das Christentum nach Christus haben nachweislich die Essener starken Einfluß gehabt. Von ihnen rühren hauptsächlich die asketischen Tendenzen im Urchristentume her. —

Paulus folgt Christi Anschauungen in den meisten Stücken. Er geht soweit, die ängstlichen asketischen Mitchristen „Schwache im Glauben" zu nennen. Und die Reformatoren, besonders Luther, geben in ihren Vorschriften nur Christi Gedanken wieder. Sie setzen die Ehe als von Gott geschaffene Gemeinschaft der Geschlechter in ihre Rechte ein. Sie wollen Freude am Dasein schaffen. Die Gottesgaben sollen frei genossen und gebraucht werden; als Gottes Kinder sollen die Christen in der Gemeinde miteinander leben, aus seiner Hand als Geschenke die Freuden und auch die Leiden der Welt nehmen. Alles, was das Gewissen nicht verbietet, ist gut. Paulus sagte, das Reich Gottes sei Gerechtigkeit, Friede, Freude im Heiligen Geist, und Luther nennt es: Wahrheit, Weisheit, Friede, Freude, Seligkeit. Der asketische Geist waltete zwar schon früh in der Christenheit, ist aber dem Christentum nicht wesentlich.

Die Pastoralbriefe, der Jacobusbrief und die Johanneischen Schriften sind glänzende Beweise für die positive, praktische Seite des Christentums in seinen Anfängen. Sie sind speziell zur Abwehr der Spekulationslust und der Askese, des Mönchischen, geschrieben, im Kampf gegen egoistische, exaltierte Schwärmer. — In diesen Schriften bilden die hervorstechenden Eigenschaften des Christentums: praktische Frömmigkeit, ein neues sittliches Leben, ein Tun von Werken des Berufs und der Bruderliebe. Spekulationen, Mystik, Schwärmerei, frommes Geschwätz, Askese sind nicht das Christentum, sondern etwas ihm gänzlich Fremdes. (Nach Wernle: „Die Anfänge unserer Religion". 1909.)

Nach diesen Betrachtungen also müssen wir urteilen, daß das Evangelium Christi keine Botschaft der Weltverneinung war. Weder er, noch seine ersten Anhänger waren Asketen; auch waren sie keineswegs von asketischem, weltverneinendem Geiste erfüllt. Denn Christus lehrte, daß die Güter der Welt (hierin folgt ihm Luther) nicht des Teufels, sondern Gottes seien. Der himmlische Vater weiß, daß die

Menschen ihrer aller bedürfen. — Die Askese, die die völlige Weltflucht fordert, hat demnach keine Stelle im Evangelium, also auch keine im wahren Christentum. Der Mensch gelangt zum Heil, auch ohne seinen Beruf, seinen Stand, seine Arbeit zu verlassen. — Und das Heil besteht nicht im Nirvana Schopenhauers, im Negativen, im Erlangen des „relativen Nichts“, sondern in einem Positiven, im Erlangen der Gotteskindschaft, dem Eingehen in das Reich Gottes.

Ganz anders allerdings stellt sich das Verhältnis Schopenhauers zum Buddhaismus dar, auf das wir hier nicht näher eingehen können. Hier finden wir alle Züge, die Schopenhauer auch im Christentum zu finden glaubte, obwohl sie dort nicht zu finden waren. Die Gesamtheit aller dieser Einzelheiten macht eben den fundamentalen Unterschied aus, zwischen der verneinenden und bejahenden Religion, Buddhaismus und Brahmanismus einerseits und dem Christentum andererseits.

Schopenhauer war also im Irrtum und nicht berechtigt, das Christentum für seine Lehre von der Verneinung als Zeugen in Anspruch zu nehmen und seine Übereinstimmung mit ihm hervorzuheben. Den wahren Charakter des „echten“ Christentums hat er nicht erkannt oder nicht erkennen wollen.

Er stimmt überein mit den Asketen und Mystikern unter den Christen (und Indern), die aber so wenig in die Grenzen des Christentums gehören, daß Schopenhauer selbst sagen konnte, es mache keinen Unterschied aus, welcher Religion der Mystiker angehöre, zu welchen Dogmen der Heilige sich bekenne.

Uns aber, dies Bekenntnis sei hier erlaubt, erscheint nicht der Asket der egoistische Heilige, der nur seinetwegen die Welt verneint, — denn alle anderen Objektivationen des Willens leben weiter —, als das Ideal höchster Menschlichkeit. Denn er ist kein Mensch mehr. Wir finden es im gealterten Faust, in der Selbstlosigkeit seiner Tat und seines Wirkens für die Allgemeinheit, und wir finden dieses Ideal und zu-

gleich den Geist der christlichen Erlösungsreligion am reinsten ausgedrückt im Spruch der Engel:

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.“

Wir, die wir in den Anschauungen des Christentums aufgewachsen, durch Schopenhauers Lehre hindurchgegangen sind, sie als metaphysisches Ideal erkannt haben und aufs tiefste bewegt, bewundern, empfinden deutlich, daß eine Vereinigung dieser beiden höchsten metaphysisch-ethischen Lehren uns not ist. Denn wir Menschen sind keine Heiligen und können es nicht sein. Und doch fühlen wir im Innersten, daß wir es sein sollten!

Es wird und muß menschlichem Tiefsinn gelingen, eine Synthese von Bejahung und Verneinung herzustellen. Eine Synthese von Kants kategorischem Imperativ, Nietzsches stürmischer freudiger Lebensbejahung und Schopenhauers tiefernster Verneinung des Willens. — In abstracto, im reinsten innersten Bewußtsein den Willen, den wir als Wurzel des Übels und Leidens erkannt haben, verneinend, finden wir uns, als in der Welt der Erscheinung, mit andren zusammenlebend. Deswegen bejahen wir hier, umhüllt noch halb vom Schleier der Mâyâ, den Willen, sind wir hier „Übermenschen“ — aber der guten Tat — und dies aus Pflicht, wie das Christentum und Kant es fordern. Jedoch, eingedenk der Vergänglichkeit des eben in uns zum Bewußtsein gekommenen Lebens, wählen wir doch am Ende das Weiseste, den Tod. Mit dem Willen zum Tode hört endlich die Bejahung auf, tritt endlich die Erlösung ein. — Das scheint das dem Menschen erstrebenswerteste Ziel zu sein, weil es ihm noch erreichbar ist.

Bekenntnis eines evangelischen Pfarrers.

Von **Johannes La Roche** (Golzow, Kr. Zauch-Belzig).

Mein Bildungsgang führte mich in meinem ersten Studiensemester in die Vorlesung des damaligen Berliner Privatdozenten Dr. Deussen über Metaphysik. In ihm fand ich den Mann, den ich in dunkler Sehnsucht suchte. Der große Ernst des Wahrheitssuchens um die höchsten Fragen, die außerordentliche Klarheit und die Wärme für alles Heilige fesselten mich; mit äußerster Spannung, ja mit Herzklopfen, saß ich beständig zu seinen Füßen. Die empfangenen Anregungen beschäftigten mich, wo ich ging und stand. Jedoch erst nach 1½jähriger heftiger innerer Gärung, ob ich zustimmen könnte oder nicht, kam endlich die Stunde, wo in einer Periode innerer Qual ein wunderbares Licht in mir durchbrach. Mit einem Male ging mir der Grundsinn der Schopenhauerschen Philosophie (der „Wille" und die „Verneinung des Willens zum Leben") auf, und zugleich der Grundsinn des Christentums. Ich hatte kurz vorher das Neue Testament im Zusammenhang gelesen, um mich über den Begriff „Reich Gottes" zu klären. Ich erkannte die Übereinstimmung von Schopenhauers Lehre mit dem Christentum, wenigstens in der Entdeckung ein und derselben Realität: der „Gnade". Mit innigster Freudigkeit wandte ich mich nun, von Dr. Deussen selbst bestärkt, dem theologischen Studium zu; es drängte mich, einst der Welt zu verkündigen, was mir so beglückend

aufgegangen war. Theologische und philosophische Studien flochten sich stets durcheinander; ganz besonders empfing ich durch die Philosophie Glogaus noch tiefgehende Anregungen. Ich möchte nun vor dem Kreise der Anhänger Schopenhauers kurz andeuten, was aus jener Schopenhauer-Deussenschen Grundorientierung, die ich auch heute nicht verleugne, in den 32 Jahren theologisch-philosophischen Studiums und 27jähriger kirchlich-amtlicher Tätigkeit geworden ist. Ich hoffe dadurch die Anhänger Schopenhauers zu freudiger Anteilnahme am kirchlichen Leben anzuregen; andererseits möchte ich aber meine kirchlichen Amtsgenossen dadurch bitten, die Schopenhauersche Philosophie — wenn auch mit gewissen Modifizierungen — als starken Bundesgenossen für das Christentum zu schätzen.

I. Christentum und Schopenhauersche Philosophie.

Christentum und Philosophie sind insofern etwas Verschiedenes, als die Philosophie etwas Theoretisches, Intellektuelles ist, Christentum aber im Grunde nichts Theoretisches, sondern ein real aufgebrochenes Leben ist. Es ist dem Wachsen der Pflanzen und Aufbrechen der Knospen vergleichbar, welches nachher (induktiv!) von der Wissenschaft (Botanik, Philosophie) beschrieben und verarbeitet wird. Aber freilich war auch mit dem Christentum als aufgebrochenem Leben (als Ereignis, als Erlebnis) eine gewisse intellektuelle Auffassung des Erlebnisses verbunden; sie ist aber nicht das Wesentliche. Das einigende Band zwischen Christentum und Schopenhauerscher Philosophie liegt darin, daß beide eine und dieselbe **Realität** (die „Gnade", das „ewige Leben", die „Verneinung des Willens zum Leben") erfassen und als höchstes Lebensideal proklamieren. Professor Deussen, der Vorsitzende der Schopenhauer-Gesellschaft, nennt die Schopenhauersche Philosophie das „esoterische Christentum"; er will in seinen „Elementen der Metaphysik" ein

„wissenschaftlich gereinigtes Christentum" darbieten, und in seinem neuesten Werke „Die Philosophie der Bibel" (Leipzig 1913) beantwortet er die Frage: „Sind wir noch Christen?" mit einem runden „Ja!", wie er schon vor 32 Jahren tat. Freilich liege der „Kern" (die Lehre der „Wiedergeburt von oben her") bei der herkömmlichen Theologie in einer „Schale" (der Auffassung Gottes als Persönlichkeit), von welcher Deussen das Christentum glaubt befreien zu müssen. Ich mache zwar eine Unterscheidung zwischen Kern und Schale gern mit; aber für meine Überzeugung verhalten sich „Kern" und „Schale" doch nicht so zufällig zueinander; und ich glaube auch von der „Schale" manche wertvolle Stücke als wahr erweisen zu können — gerade aus der Schopenhauerschen Philosophie heraus. Hat Schopenhauer Kant „weitergedacht", so werden wir auch Schopenhauer etwas „weiterdenken" dürfen. Meinem teuren Lehrer Deussen müßte ich dadurch eigentlich eine Freude machen, wenn es gelänge, die von ihm ersehnte und von ihm in hohem Grade durchgeführte **„Versöhnung aller Gegensätze"** (siehe Vorwort zu den „Elementen der Metaphysik") noch etwas weiter durchzuführen — nicht durch künstliche Harmonistik, sondern auf Grund der gemeinsam betrachteten Realitäten.

II. Der Wille.
(Naturphilosophie.)

Mit genialem Scharfsinn hat Schopenhauer mitten in seiner intellektualistischen Zeit das Grundwesen des Menschen und aller anderen Dinge als „Willen" erkannt (Drang, Sehnsucht). Das ist dasselbe wie Kraft. Schopenhauer deutet das Niedere (die physikalischen und chemischen Kräfte, Pflanzen- und Tierorganismen) mit Recht vom Höheren aus, das Unbekanntere durch das Bekanntere (die „Neigung" im Menschen). Deussen lehrte uns, daß das Christentum sich u. a. gerade deswegen in der Weltgeschichte durchgesetzt habe, weil es die „Seele" nicht, wie die meisten Philosophen,

in den Intellekt (man denke besonders an Cartesius und Spinoza), sondern in den Willen (das „Herz“) verlegt habe. Freudig stimme ich dem zu. Nun liegt aber schon in der Schopenhauerschen Philosophie zweierlei: a) Der „Wille ist nicht bloß ein allgemeines, unbestimmtes Wollen, sondern ein So- oder So-Wollen. Die bestimmten Richtungen des Wollens nennt er mit Plato „Ideen“. Das sind die formenden Kräfte des Weltgeschehens. Als „Idee Schwerkraft“ strebt der Wille zum Mittelpunkt der Erde; als „Idee Mensch“ strebt er, einen Menschenkörper zu formen (eine Hand mit 5 Fingern etc.). b) In einem Organismus, z. B. Mensch, ist bereits eine Ineinanderschachtelung von Kräften (Ideen) gegeben, eine Unterordnung und eine Überordnung, Mannschaften und Offiziere. Physikalische und chemische Kräfte als niedere Ideen werden von der höheren Idee „Lebenskraft“, als dem Herrn oder König dieses Staates, beherrscht. Gelingt es, diese Herrschaft glatt auszuüben, so ist „Gesundheit“ da; fügen sich die Niederen nicht, oder machen sie gar eine Revolte, so ist „Krankheit“ da. Ja, es sind der zentralen Lebenskraft auch ganze Teilorganismen untergeordnet, wie Hand, Fuß, Auge, Gehirn; sogar jede Zelle ist, wie die heutige Naturwissenschaft uns lehrt, als kleines Individuum — als Teilorganismus — zu betrachten. Die einheitliche „zentrale Lebenskraft“ ist für alle Teile 1. der Former, 2. der Heiler, 3. der Spender des Lebens, 4. der Fürsorger, 5. der Durchwohner.

III. Weiterdenkung von Schopenhauers Willenslehre.

Zwei Punkte treten bei Schopenhauer zu sehr zurück, sind aber keineswegs gegen sein System: a) Das Hineinwirken der Ideen ins bewußte Tun der Menschen. Auch dem Handwerker, der ein Gebild gestaltet, führt die Idee die Hand, ebenso der kochenden Hausfrau, dem Arzt, dem Staatsmann. Und wenn der Gelehrte ein Buch schreibt,

so leitet ihn — sowohl bei der Findung der Erkenntnisse als bei dem Ausdruck und der Darstellung — die Idee, ebenso wie sie seinen Körper formte. Alles gerät um so besser, je reiner wir nur Werkzeuge in der Hand der Idee sind. Wir sind „Genies“, sobald uns die Idee die Hand führt.
b) Der Begriff des Sozialorganismus. Schopenhauer selbst nennt einen Ameisenhaufen und ein Bienenvolk „einen auseinandergelegten Organismus“ (Deussen sagt: „ein in seine Teile aufgelöster Organismus“). Ist nun vielleicht auch eine Familie „ein in seine Teile aufgelöster Organismus“? Ist vielleicht auch eine Nation ein solcher Organismus? Haben diese weiteren Organismen auch eine über die Individuen übergreifende „zentrale Lebenskraft“? Diese Überzeugung hat sich mir aufgedrängt. Auch in der Geschichte eines Volks waltet die Idee (siehe Leopold v. Ranke), ebenso wie bei der Formation eines Körpers. Darf ich etwa gar einen ganzen Planeten als einen Organismus auffassen — mit „zentraler Lebenskraft“? Und sogar ein ganzes Sonnensystem? Und vielleicht sogar das ganze Weltall? Diesen Mut habe ich. Ich orientiere mich, wie Schopenhauer selbst empfiehlt, über das Weltall (den „Makrokosmos“) an meinem Individuums-Organismus (dem „Mikrokosmos“). Dann gäbe es auch eine zentrale Lebenskraft des Weltall-Organismus! **Die Lebenskraft ist der Schlüssel zum Weltall.** — Ob man gut tut, diese Weltalls-Lebenskraft mit dem allerhöchsten Namen „Gott“ zu nennen — oder nur „Demiurg“ —, lasse ich vorläufig dahingestellt; aber die Macht, die Energie, die man in der christlichen Weltanschauung „Schöpfer“, „Regierer“, „Heiler“, „Fürsorger“, „Durchwohner“ (allgegenwärtig), „Herr“, „himmlischer Vater“ nennt, ist als Realität wirklich da — als die zentrale Lebenskraft des Weltalls. Und wenn man unter „Persönlichkeit“ die Einheit versteht, in welcher alles auf ein Zentrum bezogen ist, so ist diese Macht eine Persönlichkeit, die Generalpersönlichkeit (die „Idee der Ideen“ nach Plato, die „Monas monadum“ nach Leibniz). Kann

schon die Lebenskraft „Mensch“ sich mit der Fähigkeit des Fühlens und mit einem Intellekt „versehen“, so müssen wir annehmen, daß die viel höhere und weiterreichende Welt-Lebenskraft erst recht über analoge Geisteskräfte — ungeheure Geisteskräfte — verfügt. („Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören?“)

IV. Verneinung des Willens zum Leben.

(Ethik und Religion.)

Schopenhauer erklärt die Moral und Religion für etwas Negatives. Ich bin ihm und meinem Lehrer Deussen ewig dankbar, daß sie meine Augen für die negative Seite aller Moral geöffnet haben. „Wer mir nachfolgen will, der verneine sich selbst (*ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν*)“, sagt Jesus. Und Jesus ist für Schopenhauer und Deussen der Träger, der Realisierer derjenigen Realität, für welche Schopenhauer den Ausdruck „Verneinung des Willens zum Leben“ geprägt hat. Durch den Einen Heiligen, mit dem die Menschheit solidarisch ist, geht die ganze Menschheit in das Heilige ein. Diese Realität, die im 2. und 3. Artikel des christlichen Apostolikums erfaßt wird, das „Prinzip der Erlösung“, wird mit dem allerhöchsten Namen **„Gott“** bezeichnet. Daher ist Jesus, als Träger der Gottes-Natur, „Gottes Sohn“. Schopenhauer sagt selbst, daß die „Verneinung des Willens zum Leben“ nicht etwas absolut Negatives sei, sondern nur relativ negativ; nur er, als Philosoph, als Kosmologe (nicht Theologe) müsse sie mit einem negativen Namen benennen; denn alles, was vom weltlichen Standpunkt „etwas“ sei, wäre nicht in der „Verneinung des Willens zum Leben“. In Wahrheit sei diese Realität: „Verneinung des Willens zum Leben“ gerade das wahrhaft Positive, und die Welt sei das Negative: die Abirrung von dem wahrhaften Sein. — Nun hat sich aber doch eine zwar nur kleine, aber folgenschwere Modifikation der Schopenhauerschen Lehre in mir vollzogen. Nach Schopen-

hauer ist jede Bejahung des Willens zum Leben schon „Sünde", „nicht-sein-sollend"; also jedes Essen, Trinken, Zeugen, kurz jede natürliche Lebensfreude. Unendlich viel Ringen hat mir die Klarheit über dieses Problem gekostet. Ging ich im Mai im Walde und wollte mich freuen an dem Sprießen der Bäume; sollte ich da sagen: das ist ja Bejahung des Willens zum Leben, Sünde? Sah ich Kinder harmlos spielen und sich des Lebens freuen; sollte ich das für Bejahung, „Sünde", „nicht sein sollend" erklären? Sollte ich die harmlose Fröhlichkeit des jungen Studenten für „Sünde" erklären? Sollte ich die oft so edle Begeisterung des liebeentflammten Jünglings für sein Mädchenideal ohne weiteres als „Bejahung des Willens zum Leben" verurteilen? Als älterer Student lebte ich kurze Zeit in einem Landpfarrhause, wo durchaus ein Geist reiner Gesinnung, herzlicher Liebe und Selbstverleugnung wachte, wo man sich aber gelegentlich auch an dem gutgeratenen Kuchen und dem selbstgemachten Johannisbeerwein freute; ich freute mich zwar mit, aber im Hintergrund gärte in mir die Frage: Ist solches Essen und Trinken (zur Ehre Gottes) recht? Ist es nicht vielleicht der Hang zum natürlichen Leben in mir selber, den das Zugeständnis der Verwerflichkeit aller natürlichen Lebensregungen hindert? Schmerzlich war mir auch, daß ich Gott nicht mehr danken sollte für die Gesundheit, für die bisherige Lebensführung, daß auch die Bitte ums „tägliche Brot" verpönt war. Endlich ergab sich aber die Klärung: Nicht das Natürliche als solches ist Sünde, sondern das Ideewidrige: die Aufbauschung an sich reiner Naturtriebe, z. B. Fressen, Saufen, Unzucht, Egoismus. Die Meinung Schopenhauers, daß das, was im übertriebenen Maße, in der Aufbauschung, verwerflich ist, auch im kleinsten Maße verwerflich sei, ist das Steinchen, das ich für mich aus dem Lehrgebäude Schopenhauer-Deussens entferne. Gerade das Maß macht alles richtig und (ästhetisch) schön. Ich proklamiere aber nicht das „Maß" als solches und in abstracto für das maßgebende Prinzip,

sondern dasjenige Maß, das durch die „Idee“ gegeben ist. Es gibt auch ethische Ideen. Erst die Abirrung von der „Idee“ ist das Unmoralische. Christlich gesprochen: das Natürliche ist gut, soweit es mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Aber: das Natürliche ist dazu bestimmt, und zwar von der Idee selbst bestimmt, überwunden und aufgehoben zu werden, so wie die Eierschale nicht ein Fehler ist, aber bestimmt ist, einst zu zerbrechen. Die große „Wendung“ des Lebens, die „Bekehrung“, die „Wiedergeburt“, die „Verneinung des Willens zum natürlichen Leben“, die „Auslieferung“ (surrender) des natürlichen Menschen bekenne ich nach wie vor als die Krone der menschlichen Entwicklung. Ich setze nur die „Natur“ zu ihr in eine etwas andere biologische Beziehung: die Natur ist nicht Verirrung, sondern der Sockel für das Sittliche und Heilige, die Eierschale, in welcher der „neue Mensch“ zunächst keimt und erstarkt, das grüne Kraut vor dem Entstehen der Blüte. Die Wiedergeburt ist eine biologisch-vorgesehene „kopernikanische Umkehr“, die nicht mehr das Ich im Mittelpunkt hat, sondern gewissermaßen das große Ich des Weltorganismus, das freilich ein selbstloser Fürsorger für alle Wesen ist. Von seinem Geist (der obersten Idee) wird in der Moral und Religion das Individuum ergriffen, in seinen Dienst genommen. So wie nach Schopenhauer die physikalischen und chemischen Ideen beim organischen Leben niedere Diener der höheren Idee „Lebenskraft“ werden, so streicht in der Moral oder Heiligung der Wille des Individuums vor der noch höheren Lebenskraft die Segel. Es „nimmt Gott in seinen Willen auf“ (Schiller).

> „Ein Licht, das leuchten will, muß sich verzehren;
> Trost, Licht und Wärme spendend, stirbt es still;
> Ein Licht, das leuchten will, kann nichts begehren, —
> Als dort zu stehen, wo der Meister will.“

(Genau besehen, bedeutet auch bei Schopenhauer die „Verneinung des Willens zum Leben“ [d. i. zur Erscheinungswelt]

nichts anderes als Verneinung des Egoismus, oder des „natürlichen“ Lebens.)

Ich nenne wirklich die allerhöchste Idee — in Schopenhauers mächtigem Real-Sinn des Wortes Idee — „Gott“; jene positive Generalpersönlichkeit, den Urquell meines Lebens, den Leiter des Weltgeschehens (so wie im kleinen die Lebenskraft die Körperformung und die Lebenszustände leitet), meinen himmlischen Vater. Die Natur (in ihren Formationen und nacheinander folgenden Zuständen) ist die „Manifestierung“, „Objektivierung“, „Projizierung“, „Sichtbarmachung“, „Auseinanderlegung“ Gottes, wie wenn der Künstler das, was potenziell in ihm ist, im äußeren Kunstwerk darlegt, oder wieder: wie die Lebenskraft des Menschen in Körperformen und Lebenszuständen sich darlegt. Wohl findet eine Art „Entzweiung“ in einander entgegengesetzte Kräfte statt; aber diese Entzweiung ist nur eine Auseinanderlegung; sie ist gewollt und nicht als Verirrung zu betrachten. Richtig hat daher von jeher die Theologie gelehrt: zwei Arten von Offenbarung Gottes, 1. Offenbarung durch Natur und Geschichte, 2. Offenbarung des unmittelbaren Gotteslebens (der sogenannten „Gnade“) in Jesus und anderen, soweit sie „Gotteskinder“, d. h. Träger des göttlichen Lebens sind.

Ich habe in die tiefen Erkenntnisse Schopenhauers eingeschoben die Grunderkenntnis Leibniz': die Monadenlehre, und die Grunderkenntnis Hegels: die Entwicklungslehre. An dem Firmament der neuzeitlichen Philosophie glänzen für mich neben Kant und Schopenhauer auch Leibniz und Hegel (den Schopenhauer sehr unterschätzte) als Sterne von intensivem Licht. Ungesucht lassen sie sich durch Synthese vereinigen. Jetzt erscheint immer noch den meisten die Geschichte der Philosophie wie ein Kaleidoskop von Systemen, von denen eins das andere immer wieder aufhebt. Daher hören so viele Studenten „Geschichte der Philosophie“ ohne eigentliche Frucht. Es scheint mir die Zeit nicht fern, wo das anders werden wird. Ein eiserner Bestand

philosophischer Erkenntnis wird sich herausklären, der allen unseren Philosophen gemeinsam ist, wenn sie ihn auch mit verschiedenen Denkinstrumenten (Hebeln, Zangen) gehoben und in verschiedenen Denkformen erfaßt haben. Sokrates, Plato und die ganze christliche Theologie, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Hegel, Lotze, Fechner, Paulsen, Glogau, Eucken, (von der Brücke, die Schopenhauer zu der asiatischen Philosophie bildet, zu schweigen), sie haben alle in verschiedenen Nuancen ein und dieselbe tiefe Wahrheit gelehrt, — dieselbe, die ich oben in der Form ausgesprochen habe, wie sie in meiner Individualität und unter den Anregungen meines Bildungsganges erwachsen ist.

Ausgewählte Stellen aus Schopenhauers Vorlesungen.*

Mitgeteilt von **Franz Mockrauer** (Kiel).

I. Über Philosophie und ihre Methode.

1. Ich habe Ihnen dargelegt, was ich glaube über das innere Wesen der Dinge, über das, was jenseit der Natur liegt, behaupten zu können. Das eben ist Metaphysik. Die Meinungen der Zeit sind freilich andre. Was vor Kant Metaphysik war, beschrieb ich Ihnen am Anfang: Kant selbst erklärte alle Metaphysik, in dem Sinne, daß sie Erkenntnis des Wesens an sich sei, dessen Erscheinung die Natur ist, also über die Natur und die Erfahrung hinausgeht, für unmöglich. Danach sind nun die Meinungen der heutigen Philosophen zweierlei: die einen lassen Kants Unmöglichkeit

---

* In unsrer großen, auf vierzehn Bände berechneten Ausgabe Schopenhauers (München, R. Piper & Co.), welche den gesamten Nachlaß veröffentlichen wird, nehmen die von Schopenhauer für seine im Jahre 1820 erfolgte Habilitation an der Universität zu Berlin ausgearbeiteten und durch spätere Zusätze bereicherten Vorlesungen den IX. und X. Band ein. Aus den zahlreichen Stellen, welche zum Teil das Bekannte in neuer, charakteristischer Form, zum Teil *ganz neue, noch nicht bekannte Gedanken* enthalten, heben wir die folgenden, besondre Aufmerksamkeit verdienenden Proben hervor, wobei durch diese Herauslösung aus dem Ganzen ihr Inhalt deutlicher hervortritt. Die Vorlesungen in ihrer Gesamtheit bieten den eigentümlichen Reiz, zu sehen, wie Schopenhauer den Gedanken seines Systems eine der Fassungskraft der akademischen Jugend angepaßte Form zu geben verstand. (Editor.)

einer Metaphysik gelten, sofern sie Sache der Erkenntnis ist: bauen aber dagegen eine auf die Basis des Glaubens, des Ahndens, des Fühlens, welche Metaphysik denn so ziemlich die ist, welche vor Kant herrschte, nur anders ausgedrückt. Die andern folgen den Fußstapfen Schellings, behaupten nämlich, eine Art von sechstem Sinn zu haben, eine Anschauung des Absolutums und schauen damit lange Historien an, die das Dasein der Welt enträtseln sollen; aber jeder hat seine eigne: und Schelling hat die seine dreimal von Grund aus geändert. Ernstlich gesagt, läuft das auf Imponieren den Schwachen und Wind hinaus. Ich bin meinen eignen Weg gegangen. Möge es mir gelungen sein, Ihnen deutlich und gewiß zu machen, wie diese Welt, in der wir leben und sind, ihrem ganzen Wesen nach durch und durch eben das ist, was wir in uns als Willen kennen, und zugleich durch und durch Vorstellung ist; daß diese Vorstellung schon als solche eine Form voraussetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ ist; dieser Form waren wieder andre untergeordnet, deren gemeinsamer Ausdruck der Satz vom Grund: und nachdem wir fragten, was nach Aufhebung aller dieser Formen noch übrig bleibt, so ergab sich, daß dieses als ein von der Vorstellung *toto genere* Verschiedenes nichts anderes ist als Wille, der sonach das eigentliche Ding an sich ist. Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innre Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern ihr Dasein bloß hat in Bezug auf sein Bewußtsein als den Träger desselben. Jeder ist also, in diesem doppelten Betracht, die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch sie also ist, wie jeder selbst, durch und durch Wille und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig. *(X 167—168; vgl. I 193, 617—618.)*

II. Zur Geschichte der Philosophie.

2. Bei den Alten finden wir auf dem dargestellten Wege der Verneinung des Willens offenbar die Cyniker, wie aus der Darstellung des Arrianos zu ersehn . . . , aber wohl nur die spätern Cyniker zur Kaiserzeit . . . So ganz ohne Zweck, Absicht und Wollen, waren sie treffliche Ratgeber und Ermahner in Familien (Crates tanquam lar familiaris): denn, als völlig willenlos für jetzt und immer, standen sie da wie Wesen zwar von menschlicher Gestalt, aber weit über alles Menschliche erhaben. So nun aber einmal zur allgemeinen Resignation gelangt und deshalb stets den eignen Willen dämpfend, mußte sich die eigentliche Verneinung des Willens zum Leben überhaupt bald einfinden und sie einen höhern Schwung erhalten, als ihnen ihre Principien geben konnten. Denn wer das Leben auf dem Wege der Entbehrung sich erträglich macht, wird es nicht lieben: auch wäre es widersprechend, den Willen zum Leben im ganzen und allgemeinen zu bejahen, aber in jedem einzelnen Akt, dadurch dieser Wille sich äußert, ihm die Befriedigung freiwillig zu versagen. — Darum sind die Cyniker allerdings im Altertum die Erscheinung der Verneinung des Willens, und deshalb mögen sie auch die Kapuziner und Franziskaner des Altertums oder die griechischen Saniassis genannt werden. Die Cyniker waren bloß praktische Philosophen, wenigstens ist mir von ihrer theoretischen Philosophie nichts bekannt geworden . . Die Cyniker hatten in ganzem Ernst die für immer entschiedne Entsagung und Entbehrung als das Mittel zum glücklichsten, d. h. zum schmerzlosesten, ruhigsten und freiesten Leben erkannt und ergriffen. *(X 550—551; hingegen vgl. II 167—172.)*

3. Wenn ich . . . sagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist, ihrem Wesen nach, und außer aller Vorstellung, Wille; — so werden Sie es nicht so verstehn, als hätte ich gesagt, der Stein bewege sich nach einem

erkannten Motiv, weil des Menschen Wille also erscheint. — Und doch ist schon dieses, so absurd es scheinen mag, von großen Denkern gesagt worden: sie gerieten auf solche enorme Behauptung dadurch, daß sie eine Ahndung der Wahrheit hatten, nämlich daß das innre Wesen der Dinge an sich mit unserm innern Wesen identisch sei: aber sie kamen nicht auf die Sonderung des Willens von der Erkenntnis, sahen nicht, daß der Wille allein das Ursprüngliche ist, und die Erkenntnis bloß hinzugekommen, als seine Äußerung in einigen seiner Erscheinungen: sie hielten Wille und Erkenntnis für unzertrennlich. Daher gerieten große Denker auf die enorme Behauptung, daß die unorganische Natur erkennend sei. Drei Beispiele: 1) Kepler, in seinem Kommentar über den Planeten Mars, sagt, die Planeten müssen Erkenntnis haben, sonst könnten sie nicht, im leeren Raum, ihre elliptischen Bahnen so mathematisch richtig treffen und die Schnelligkeit ihrer Bewegung so genau abmessen, daß allemal die Fläche der Triangel ihrer Bahn der Zeit proportioniert bleibe, in welcher sie deren Basis durchlaufen. — 2) Baco, de augment. scient. lib. 4 in fine (Leipzig. Ausg.), meint, der Magnet müsse den Pol, das Eisen den Magnet, auf gewisse Art wahrnehmen, indem es nach ihm sich hinwendet: der Stein müsse die Erde, zu der er fällt, wahrnehmen. — 3) Leibnitz läßt alle Körper bestehn aus Monaden, d. i. aus einfachen Wesen, die an sich nicht ausgedehnt, sondern erkennend sind, wie denn auch des Menschen Seele eine solche Monade sei. In den leblosen Körpern brächten sie aber dennoch das Phänomen der Ausdehnung und alle daraus folgenden physischen Phänomene hervor, ihre Erkenntnis sei aber bewußtlos, sei im Schlummer; nur eine Centralmonade wie die Seele habe durch ihre glückliche Lage Bewußtsein. *(X 41—42.)*

4. Auch nach der scholastischen Zeit blieb die Philosophie Metaphysik und behielt selbst den aristotelischen Zuschnitt zum Teil bei. Z. B. noch ganz spät Bayle's traité

de Métaphysique, 1700. Chr. Wolf verarbeitete die Leibnitzischen Lehren zu einer höchst vollständigen und systematischen Metaphysik, dergleichen bis dahin noch nicht gewesen. Sie hatte vier Hauptteile. 1) Ontologie, auch *philosophia prima* genannt; das war die Metaphysik im engsten Sinn, die Lehre vom Seienden als solchen, vom *ens*, vom Ding überhaupt. 2) Kosmologie, die Lehre vom Weltganzen, von seiner Verkettung, dadurch es ein Ganzes ist, den Gesetzen dieser Verkettung, der Ordnung und Schönheit desselben, Form und Materie, — dem Ursprung, Abhängigkeit, Zufälligkeit, u.s.f. — Nach der Betrachtung der Welt als eines Ganzen kam man zu ihrem speciellern Inhalt: In der Welt waren nun zwei grundverschiedne Arten von Wesen, Körper und Geister: die Körper kamen in die Physik und schieden so aus der Metaphysik aus; die Geister machten den Stoff des dritten Teils aus, der Psychologie; die war teils rational, teils empirisch. Die rationale lehrte, was, ohne alle Erfahrung, sich von der Seele ausmachen ließ, aus dem Begriff eines einfachen, immateriellen, erschaffnen Wesens; die empirische lehrte, was wir aus Erfahrung über den menschlichen Geist wissen, diese besteht noch jetzt isoliert als Erfahrungsseelenkunde, psychische Anthropologie, Psychologie. Endlich der vierte Teil der Metaphysik war die Theologie, als natürliche Theologie. Seit der Kantischen Katastrophe aller dieser Weisheit tritt auch dieser letztre Teil noch hin und wieder isoliert auf, unter einem andern Namen: „Religionsphilosophie" (eine sonderbare Zusammensetzung). Kant machte endlich die große Katastrophe, die ewig eine Weltperiode in der Geschichte der Philosophie bleiben wird. Er stürzte alle jene Weisheit über den Haufen, und zwar so, daß sie nie wieder aufstehn wird. Daher kommt es, daß wohl nie eine Wissenschaft in so kurzer Zeit so gänzlich verändert worden als die Philosophie in diesen letzten vierzig Jahren. Was Ihre Großväter unter dem Namen Metaphysik höreten, hat fast keine Ähnlichkeit mit dem, was

heute als solche vorgetragen wird. Es ist der Mühe wert, einmal Meiers Metaphysik in vier Bänden zu durchblättern: es ist das A^0 1750—1780 sehr berühmte Buch, nach welchem selbst Kant seine Vorträge hielt, ehe er selbst die Philosophie umgestaltete, was erst nach seinem 50sten Jahr geschah, 1781: erst nach vier Jahren nahm man Rücksicht auf sein Buch. Wie verschieden jene Meiers Metaphysik von allem, was in diesem Jahrhundert gelehrt wird! Um den Geist dieser großen Revolution kurz auszusprechen, kann man sagen: Bis dahin hielt man die Dinge dieser Erfahrungswelt für absolut real, für Dinge an sich, und daher ihre Ordnung für eine Ordnung der Dinge an sich, und endlich die Gesetze dieser Ordnung für ewige Gesetze der Welt an sich. Nun aber zeigte und bewies Kant, daß diese Erfahrungswelt bloße Erscheinung ist, ihre Ordnung bloße Ordnung der Erscheinung, und die Gesetze derselben bloß gültig für Erscheinungen, daher sie nie darüber hinaus führen können; — das Ding an sich sonderte sich von der Erscheinung; Kant erklärte es für unerkennbar. Daher nahm er keine eigentliche Metaphysik mehr an. Jedoch gebrauchte er den Ausdruck Metaphysik und metaphysisch, um das zu bezeichnen, was uns unabhängig von der Erfahrung und gänzlich *a priori* bekannt ist: in diesem Sinn fällt das Wort „metaphysisch“ zusammen mit „transscendental“: die Scholastiker benannten damit das Allerallgemeinste in unsrer Erkenntnis, eigentlich das, was noch allgemeiner ist als die zehn Kategorien des Aristoteles, also eben das, was allen Dingen als Dingen zukommt, folglich, was den Stoff der Metaphysik hergibt. Kant[1]) nennt transscendental, was uns vor aller Erfahrung bewußt ist, also *a priori* gewiß ist, was also die Form der Erfahrung aussagt. Eben das nennt er auch metaphysisch: daher seine Metaphysik der Natur, und der

[1]) Genau genommen, nennt Kant transscendental die Erkenntnis des *a priori* Gewissen, mit dem Bewußtsein, daß sie vor aller Erfahrung in uns liege: also die Erkenntnis unsres Wissens *a priori* als eines solchen.
(Schopenhauer.)

Sitten ... In diesem Sinn habe ich von metaphysischer Wahrheit geredet bei Einteilung der vier Arten von Wahrheit. Jedoch nehme ich das Wort Metaphysik noch in einem andern Sinn, der mehr mit dem ursprünglichen übereinstimmt. Ich habe nämlich gefunden, daß unsre Erkenntnis von der Welt nicht durchaus beschränkt ist auf die bloße Erscheinung, sondern wir allerdings Data haben zur Erkenntnis des innern Wesens der Welt, desjenigen, davon sie die Erscheinung ist, ihres innern Wesens und Kerns, also, da die Natur bloße Erscheinung ist, desjenigen, was jenseit der Natur liegt, des innern Wesens, des Ansich der Natur. *(X 17—19.)*

5. In der Welt geschieht alles nach Ursachen, aber eine Ursache der Welt kann nicht gedacht werden, weil das Ursachsein schon mit zur Welt gehört. Jedoch kommt die Vernunft sehr leicht zu diesem Paralogismus einer Ursache der Welt überhaupt, die, wenn persönlich gedacht, Weltschöpfer heißt. Dies geschieht durch das Operieren mit abstrakten Begriffen, bei gänzlichem Verlassen der anschaulichen Erkenntnis, daraus sie entsprungen. Ist einmal aus dem, was in der Welt geschieht, der Begriff der Ursach abstrahiert; so wird er nachher auf das Ganze der Welt angewandt. Man macht den berühmten Schluß der Wolfischen Schule: „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechthin notwendiges Wesen (als letzte Ursache) existieren: Nun existiert die Welt, oder wenigstens ich selbst: Also — —“. Dies ist der kosmologische Beweis des Daseins Gottes: den Kant vernichtet hat. Das Falsche desselben beruht nach Kant auf folgenden Punkten (alles immer in Kant's Namen): 1) Es wird von Wirkung auf Ursach geschlossen. Dies Verhältnis gehört aber bloß zu der Art und Weise, wie die Welt als unsre Vorstellung da ist. Es liegt in der Form unsers Vorstellens. Es gilt daher bloß von der Erscheinung, nicht vom Wesen der Dinge an sich. Dies Verhältnis verliert Sinn und Be-

deutung, sobald wir das Gebiet der Erfahrung, d. h. die Erscheinung verlassen. Es kann nicht dienen, uns über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinauszuleiten. 2) Die Kette der Ursachen wird fortgeleitet bis zu einer allerersten Ursache; deren Unmöglichkeit eben das Gesetz der Kausalität unwiderruflich dartut, dessen man sich eben hier bedient. Die Annahme einer allerersten Ursache, die selbst keine Ursache weiter hätte, ist nicht einmal im Gebiet der Erfahrung zulässig, viel weniger über dasselbe hinaus, als wohin das Gesetz der Kausalität überhaupt gar nicht reicht. 3) Es wird ein schlechthin notwendiges Wesen angenommen: welcher Begriff sich widerspricht. Denn Notwendigkeit ist eben nur die Unausbleiblichkeit der Folge bei gesetztem Grunde. Wir können etwas als notwendig nur denken, sofern wir es als durch seinen Grund unausbleiblich herbeigeführt denken: nun soll aber das notwendige Wesen grade gar keinen Grund oder Ursach haben; wodurch der Begriff desselben sich aufhebt: Notwendigkeit wird postuliert; und zugleich wird die einzige Art, wie Notwendigkeit denkbar ist, aufgehoben. — Daher, sagt Kant, kommt es, daß, wenn die Vernunft durch ihre Schlüsse zu diesem Gedanken vom notwendigen Wesen, das Ursache der Welt ist, gelangt ist, sie vor einem Abgrund steht, vor dem sie schwindelt, indem sie, sagt Kant, den Gedanken nicht ertragen kann, es wäre ein Wesen da, das zu sich selber sagte: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, und außer mir ist nichts, als was ich bewirkt habe: aber woher bin ich denn? — Dieselbe Form der Kausalität, durch welche die Vernunft zu diesem Gedanken gelangt ist, zwingt sie, ihn wieder aufzugeben: sie muß ihr eignes Gebäude zertrümmern. Das ist Kritik der Vernunft! das ist der Alleszermalmer! *(IX 475—476.)*

6. Statt die ethische Bedeutsamkeit des Handelns zu erforschen, ihrer Quelle nachzuspüren, sie zu analysieren und auszulegen, statt dessen sie als den Ausspruch eines kate-

gorischen Imperativs zum Postulat zu machen: sie aller fernern Erklärung zu entziehn und vielmehr noch Hypothesen darauf zu bauen: das war in der Ethik, deren Problem grade das Gewissen und die gefühlte ethische Bedeutung des eignen Handelns ist, — eben eine Eselsbrücke: aber wenn ein großer Mann eine solche baut; darf man sich dann wundern, daß die Esel darüber gehn? *(IX 400—401.)*

7. Durch Kants Fehler verleitet, ward den modernen Philosophen die Vernunft ein Vermögen, dasjenige bald unmittelbar anzuschauen, bald bloß zu ahnden, was sie in lauter negativen Ausdrücken das Absolutum, das Übersinnliche, das Unendliche, Ewige nennen, eine zweite Welt (ein *mundus extramundanus)*, in deren Beschreibung sie jedoch sehr von einander abweichen; oder gar ein absolutes Ich, welches die gegenwärtige Welt — produciert. Ihre Philosophie ist dann weiter nichts als die Beschreibung ihrer unmittelbaren Wahrnehmungen, Anschauungen, Ahndungen jener übersinnlichen Welt: bei Fichten war es die Beschreibung, wie das Ich das Nicht-ich, d. h. eben die objektive Welt aus sich produciert, worüber er, durch intellektuale Anschauung, genaue Nachricht hatte, und solche seinen Zuhörern mitteilte. Bei Schelling war früher der Gegenstand der intellektuellen Anschauungen seiner Vernunft das Absolutum als reine Indifferenz und Identität des Realen und Idealen, welche aber auseinandergeht in Ideales und Reales und wieder zurückkehrt in die reine Identität und Indifferenz: das war der erste Schelling. Der zweite schaute intellektuell an, wie alle Dinge durch Abfall aus dem Absolutum entstanden wären, Emanation. Aber der dritte Schelling schaut an, wie Gott sich selbst gebiert, ohne Unterlaß, wie aus dem finstern Urgrund des Absolutums durch Streben nach oben die Dinge in immer vollkommnern Gestalten hervorgehn, aus der Nacht sich das Licht gebiert, ein beständiges Werden und Wachsen, ohne Anfang und Ende. Und so jeder *ad libitum:* was er eben

träumt und ausheckt, ist intellektuelle Anschauung der Vernunft, und fordert Respekt. — Alle Philosophen des Altertums und der neuern Zeit bis nach Kant haben jedoch jene ganze übersinnliche Anschauung, sei es nun einer ganz andern Welt oder der Produktion der gegenwärtigen aus dem Ich, so wenig gekannt als den sechsten Sinn der Fledermäuse und hätten also, wenn das die Vernunft wirkt, gar keine Vernunft gehabt. — Ich setze bei Ihnen voraus, daß auch Sie dieser unmittelbaren Erkenntnis einer übersinnlichen Welt, aus der die gegenwärtige sich mit Leichtigkeit erklären und ableiten läßt, nicht teilhaft sind, so wenig als ich; da Sie sonst wohl nicht sich die Mühe geben würden, mit mir einen beschwerlichen und viele Geistesanstrengung erfordernden Weg zu gehn, um womöglich eine genügende Einsicht in das Wesen dieser wirklich vorhandenen Welt, in der wir sind und die uns doch so fremd ist, zu gewinnen. Wir wollen daher das alles auf sich beruhen lassen, denen Glück wünschen, denen ohne alle Mühe eine solche unmittelbare Erkenntnis geworden, vermöge welcher die Welt kein Rätsel weiter für sie ist, und werden von der Vernunft nicht in jenem superlunarischen, sondern in dem Sinn reden, in welchem alle Menschen jederzeit die Vernunft ansahen. *(IX 236—237, vgl. I 30—31, 617—618 u. a.)*

8. Eine seltsame Bestätigung . . . gibt Tourtual, *de mentis circa visum efficacia* 1823: dieser nämlich, in völliger Unwissenheit der großen Fortschritte, welche die Philosophie durch Kant gemacht, und dadurch sich um 50 Jahre zurückstellend, nimmt den Condillac zum Führer und untersucht, ob die Vorstellung des Raumes und seiner Verhältnisse durch Getast und Gesicht oder in Ermangelung des letztern aus ersterem allein entspringt; in seiner eigentlich schimpflichen Unkunde der Entdeckungen des größten Mannes, den Deutschland gehabt, tappt er erbärmlich herum, indem er untersucht, ob der Raum ursprünglich ein Gesehenes oder ein Getastetes

sei. (Der Raum wird weder gesehn noch getastet, sondern er wird intellektual geschaut: d. h. er ist die ursprüngliche Form eines Intellekts, dessen Objekt eine anschauliche Welt ist.) — Tourtual macht nun aber zuletzt seine Ignoranz durch besondern Scharfsinn gut: indem er aus eignen Mitteln auf den Gedanken kommt, daß, da weder das Gesicht, noch das Getast, noch beide zusammen hinreichen, die Vorstellung des Raumes zu erzeugen, dieser eine angeborne Idee sein müsse. Er würde das alles aber besser und gründlicher verstanden haben, hätte er Kants Philosophie studiert: allein so gibt er einen indirekten Beweis von der Wahrheit der Kantischen Lehre, indem er aus dem negativen Resultat, daß weder die Empfindung des Sehns noch die des Tastens die Vorstellung des Raumes, seiner Dimensionen und der Objekte darin erzeugen kann, auf empirischem Wege zu dem Postulat einer angebornen Beschaffenheit des Geistes gelangt, vermöge deren wir den Raum anschauen. Aber das Problem, wie wir dazu kommen, die Empfindung einer Veränderung im Auge als Wirkung auf eine Ursach außerhalb zu beziehn, ist ihm nicht eingefallen. *(IX 177.)*

III. Zur Logik.

9. Die Bildung des Begriffs, sein Entstehn ist nicht, wie man früher meinte, das Vergleichen vieler anschaulicher Objekte und allmähliches Zusammenfassen ihrer Ähnlichkeiten: sondern der Begriff entsteht nicht allmählich, er entsteht mit einem Schlage, indem man an die Stelle der anschaulichen Vorstellung ein bloßes Denken setzt, eine ganz neue Tätigkeit des Geistes eintritt, die Reflexion, die Vernunft, und der Übergang zu einer ganz andern Klasse von Vorstellungen geschieht. *(IX 256—257.)*

10. Man unterscheidet auch einfache Begriffe von zusammengesetzten. Es scheint, daß Locke zuerst diese

Unterscheidung eingeführt hat: Leibnitz und Wolf reden auch davon, wiewohl mit Modifikation. Die Unterscheidung ist unstatthaft und kann nur gemacht werden, solange man die abstrakte und die anschauliche Erkenntnis nicht sondert, sondern konfundiert, wie jene alle taten. — Nämlich einfache Begriffe sollen solche sein, die keine Merkmale haben, in die sie sich auflösen lassen, d. h. nicht durch andre Begriffe mitgeteilt werden können (keine Definition zulassen ohne Cirkel), sondern ganz allein durch die Anschauung oder die unmittelbare Erfahrung. Z. B. Giraffe ist zwar ein Konkretum: aber doch zusammengesetzt, denn durch die Merkmale „mit gespaltenem Hufe, längern Vorderbeinen, überlangem Halse, Flecken“ usw. läßt es sich mitteilen: hingegen „Gelb, Rot, Süß, Bitter, Hart, Flüssig, Ausgedehnt, Rechts, Links, Oben, Unten, Stunde, Vorher, Nachher“ usw. sind Begriffe, die bloß durch die Anschauung gewonnen werden: die wären dann einfache. Nun aber will Locke, daß alle Farbe und Qualität auf Solidität, Ausdehnung und Bewegung zurückzuführen sei: darum werden als einfache Begriffe nicht, wie es konsequent wäre, die aufgestellt, die unmittelbar aus der Empfindung geschöpft sind, sondern höchst abstrakte Begriffe, die zum Teil jener Erklärung vom Wesen des einfachen Begriffs gar nicht entsprechen, sondern allerdings zu definieren sind: Bewußtsein, Existenz, Einheit, Dauer, Succession, Wollen, Solidität, Ausdehnung, Bewegung, Kraft. Das sollen einfache Begriffe sein: und sind höchst abstrakte Ableitungen aus der mannigfaltigsten Erfahrung. C. Wolf nennt einen gleichseitigen Triangel einen einfachen Begriff! Die ganze Unterscheidung ist durchaus nicht genau durchzuführen und ist völlig unstatthaft, sobald man die anschauliche Erkenntnis von der abstrakten sondert und diese letztere erforscht hat. Eigentlich beruht diese Unterscheidung darauf, daß Locke die Anschauung für eine bloße Zusammensetzung der Empfindung hielt und den Begriff für eine bloße Zusammensetzung der Anschauung: daher wollte er die Begriffe auflösen in ein-

fache Begriffe, diese fielen schon mit der Anschauung zusammen, und diese ließe sich in bloße Empfindungen auflösen: wir hingegen haben gesehn, daß die Anschauung eine von der Empfindung ganz verschiedne Natur hat, und so auch ist der Begriff ganz andrer Natur als die Anschauung. *(IX 252—253.)*

11. Syllogistik hat weder Wert, noch Nutzen, noch Interesse, wenn sie, wie heutzutage meistens, oberflächlich getrieben wird: hingegen hat sie großen Wert für die philosophische Erkenntnis des Wesens der Vernunft und wird eben dadurch sehr interessant, ja amüsant, wenn sie recht gründlich behandelt wird und man in das ganze Detail derselben eingeht. Sie dürfen hier also nichts unbeachtet vorübergehn lassen, sondern müssen sich die Mühe geben, genau zu folgen: dann wird Ihnen der ganze Mechanismus, den die Vernunft beim Schließen (ihrer höchsten Funktion) ausübt, so klar und deutlich werden wie die Gegenstände, die Sie vor Augen haben. *(IX 294.)*

12. Zum Wesen des kategorischen Schlusses gehört, wie angegeben, nur dieses, daß ich zwei Begriffe vergleiche mittelst eines dritten, dessen Verhältnis zu beiden mir bekannt ist, und dadurch das Verhältnis jener beiden zueinander erkenne. Dieser dritte Begriff ist also das *tertium comparationis* und überhaupt stets das Argument des Satzes, den die *conclusio* ausspricht; er heißt daher der *medius*, gleichsam der Vermittler. In der bisher dargestellten Art der Schlüsse ist der *medius* das *tertium comparationis* oder Argument dadurch, daß der *minor* stets sein Schicksal teilt, daß, was vom *medius* gilt, auch vom *minor* gilt: ist der *medius* im *major*, so ist's auch der *minor;* ist jener daraus, auch dieser. Gilt der *medius* nur von einem Teil des *minor;* so teilt wenigstens dieser Teil das Schicksal des *medius*, ist mit ihm in oder außer dem *major*. Ich habe daher in der

bisherigen Art der Schlüsse den *medius* die Handhabe genannt, die den *minor* in oder außer den *major* hebt. — Nun kann aber der *medius* noch auf andre Weise das *tertium comparationis* zwischen *minor* und *major* sein. Er kann eine Scheidewand sein zwischen *major* und *minor*, einen derselben in sich schließen, den andern ausschließen und dadurch anzeigen, daß beide keine Gemeinschaft haben. Dies ist bei der 2ten Figur. Er kann ferner das Bindeglied übrigens heterogener Sphären sein, indem *major* und *minor* sich nicht berühren, der *medius* aber teilweise in beiden liegt und dadurch eine Übereinstimmung zwischen heterogenen Dingen anzeigt: oder aber auch, wenn *major* und *minor* sich größtenteils decken, kann er in einem von beiden allein liegen, und nicht in dem andern, wo er dann anzeigt, daß zwei Begriffe, bei aller Übereinstimmung, doch in einem Punkte differieren. Dies ist bei der 3ten Figur. *(IX 301—302; vgl. II 123—127.)*

13. Die Conclusion eines Schlusses der 3ten Figur soll ein Paradoxon sein; ist sie's nicht, so ist die Figur überflüssiger und unpassender Weise angewendet. *(IX 317.)*

14. Die Fähigkeit, auf Verlangen von jedem Begriff eine Definition zu geben, erfordert nicht so sehr Scharfsinn als Übung: durch diese erlangt man allmählich die Fertigkeit, von einem gegebnen Begriff aus den zunächst weiteren zu finden, dessen Sphäre den zu definierenden umschließt, und sodann das Merkmal, welches ihn innerhalb dieser Sphäre von andern unterscheidet, die ebendort liegen. Ohne Übung und Fertigkeit hierin kann selbst der Gescheuteste durch die plötzliche Forderung einer Definition in augenblickliche Verlegenheit geraten (oft in Disputationen): er kennt den Begriff vollkommen, aber weiß nicht den weiteren zu finden, innerhalb dessen Sphäre er liegt und ihn dort abzustechen. Z. B. die Definition des Scherzes?? Scherz ist eine absichtlich veranstaltete, nichts andres als Lachen bezweckende kurze

Täuschung. — Die Fähigkeit zu definieren ist also Fertigkeit, jeden Begriff in einen weitern schieben zu können: fordert bloß Übung. *(IX 509.)*

IV. Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken.

15. Um ein wenig die Data des Getasts für sich zu betrachten, denken wir uns einen Blindgebornen: er läßt seine Hand nach allen drei Dimensionen über einen kubischen Körper gleiten: seine Empfindung dabei in der Hand ist eine ganz einförmige und kann ihm wahrlich nicht das Bild eines Kubus geben: dies entsteht allein durch Anwendung des Verstandes und der *a priori* ihm bewußten Anschauung des Raumes: zuerst, er fühlt Widerstand: der muß, sagt er *a priori*, eine Ursache haben: *a priori* sagt er es: denn durch keine Erfahrung kann es ihm bekannt sein. Die neuern französischen Philosophen, namentlich Destutt Tracy, bemühn sich, diese Erkenntnis als empirisch darzustellen: sie sagen: der Begriff der Ursach entspringt aus dem körperlichen Gefühl des Widerstandes: wenn das neugeborne Kind oder sogar der Fötus im Leibe eine Bewegung machen will und nicht kann, so entsteht ihm die Vorstellung von einem Äußern, von ihm Verschiednen, das es hindert: so entspringt die Kenntnis der Kausalität auf empirischem Wege. — Höchst falsch! 1) Denn wie soll aus einem körperlichen Gefühl eine Vorstellung werden? — 2) Aus der Hemmung gewollter Bewegungen kann nie mehr entstehn als das Unbehagen des gehinderten Willens, also eine Art Schmerz; aber nie die Vorstellung eines Raumes und eines Körpers in dem Raum, der auf meinen einwirkt. Die Vorstellung überhaupt ist völlig andrer Natur als die Anregung des Willens durch Hemmung oder Beförderung eines Akts. 3) Es gibt mancherlei Bewegungen, die wir zu machen vergeblich versuchen, ohne daß uns daraus die Vorstellung von einem einwirkenden äußern Körper entsteht. *(IX 174—175.)*

16. Kant . . . stellt . . . zwei entgegengesetzte Gesetze der wissenschaftlichen Untersuchung und Erkenntnis auf; nämlich das Gesetz der Homogeneität und das der Specifikation. . . . Kant bemerkt sehr richtig, daß die Individualität oft mehr das eine als das andre Gesetz befolgen macht: besonders spekulative Köpfe gern die Arten identifizieren, der Ungleichartigkeit feind, gern zur Einheit der Gattungen gehn: das ist, sobald es nicht gemäßigt wird, sehr gefährlich, wie an manchen Philosophen aus der Schellingschen Schule zu beobachten. Wenn man aber gar dahin kommt, daß man alles in allem sieht, dann hat man schon einen Schritt zum Wahnsinn getan. — Umgekehrt sind die empirischen Köpfe dem Gesetz der Specifikation sehr geneigt, sie gehn unermüdet der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nach, sondern und unterscheiden unaufhörlich, häufen den Stoff und das Beobachtete und kommen nicht zu Resultaten. (*IX 504—506.*)

17. Die Klugheit der Weltleute hat immer nur einzelne Fälle zum Stoff: will man sie zu allgemeinen Sätzen bringen, so sind sie verloren: denn das erfordert reflektierende Urteilskraft. Hume erzählt von Oliver Cromwell, daß dieser Mann, der die bewundrungswürdigste Klugheit und Feinheit in Geschäften und Taten zeigte, ein ganz erbärmlicher Redner war, nur undeutliches, konfuses und langweiliges Gewäsche vorbrachte: im Handeln war er zu Hause: alles nämlich blieb Sache des Verstandes, der unmittelbar das Einzelne in allen seinen Beziehungen erkennt, und es fehlte an reflektierender Urteilskraft, die jene Klugheit in die abstrakten Begriffe der Vernunft absetzte. Diese dagegen hatte Rochefoucauld: daher seine treffenden Maximen und Reflexionen über das Weltleben: ebenso Machiavelli. (*IX 517—518; vgl. II 80.*)

18. Worin das innre Wesen des Genies besteht, ist auseinandergesetzt: wir könnten nur noch fragen nach einem

äußern Kriterium, dem gemäß der Name des Genies einem Menschen mit Recht beizulegen wäre. Das wäre folgendes: das Genie beurkundet sich durch Werke, die nicht etwa für ein Zeitalter nützen und erfreuen, sondern für alle Zeiten, also für die Menschheit überhaupt einen bleibenden, unvertilgbaren Wert haben, also nicht durch andre ersetzt und verdrängt werden können, sondern einzig, ohnegleichen und daher ewig jung bleiben. So ein Werk allein ist sicheres Anzeichen von Genie: denn nur was für die ganze Menschheit einen in allen Lagen und allen Zeiten bleibenden großen Wert hat, ist ein mehr als menschliches Werk und wird daher einem Genius zugeschrieben. In den eigentlichen Wissenschaften sind solche Werke kaum möglich; weil die Wissenschaften fast alle der Erfahrung bedürfen, daher im beständigen Fortschreiten begriffen sind, und daher, wenngleich ein Werk der Wissenschaft einen bleibenden Nutzen bringt, indem es sie um vieles fördert, doch die Wissenschaft nachher noch weiter geht, immer mehr alte Irrtümer aufdeckt und neue Wahrheiten findet, auch für wichtige Wahrheiten, deren Darstellung anfangs schwierig und weitläuftig war, nachdem sie geläufig geworden, kürzere und leichtre Wege der Mitteilung auffindet; daher dann wird später die Wissenschaft nicht mehr aus jenem alten Werke, sondern aus neuren Werken studiert werden müssen, und das Werk selbst behält nicht für alle Zeiten gleichen Wert. Bloß bei den zwei Wissenschaften, die völlig *a priori* sind, nämlich Mathematik und Logik, wäre ein für alle Zeiten gleich brauchbares Werk denkbar. Übrigens aber können einen für alle Zeiten gleich bleibenden und nie veraltenden Wert nur die Werke haben, welche hervorgingen aus der Erkenntnis dessen, was durch alle Zeit ganz dasselbe bleibt, also eigentlich auch nicht in der Zeit liegt, das sind aber eben die Ideen, die bleibenden, wesentlichen Formen aller Dinge: also wer das Wesen, die Idee der Menschheit oder auch irgendeiner andern Stufe der Objektivation des Willens,

also der Natur in irgendeinem Teil oder im Ganzen gefaßt hat und in einem Werke deutlich wiederholt und darstellt, dessen Werk bleibt immer neu, weil es das Unveränderliche schildert, das zu allen Zeiten Gleiche: darum gehört es nicht einem Zeitalter, sondern der ganzen Menschheit an. Sehn Sie, wie die Werke der großen Dichter aus den ältsten und aus den verschiedensten Zeiten immer jung bleiben und durchaus nicht veralten: Horaz, Homer, Dante, Petrarch, Shakespeare. — Ebenso die Bildwerke der Alten: die Antiken kommen nicht aus der Mode. — Ebenso der Plato, — er wird unmittelbar selbst zu allen Zeiten zu den Menschen reden. — Eigentlich wissenschaftliche Werke können dies nie: allenfalls nur die über rein apriorische Wissenschaften, also der Eukleides und des Aristoteles Organon, diese könnten ewig bestehn, wenn sie in ihrer Art vollkommen wären, was aber besonders Euklid nicht ist. Darum nun ist ein solches für alle Zeiten bestehendes und daher der ganzen Menschheit angehörendes Werk das Kriterium des Genies, eben weil das Genie die Fähigkeit ist, die Ideen, das Wesentliche und Unveränderliche zu erkennen. Die Idee aber wird nur durch das Kunstwerk mitgeteilt, das ganze Wesen der Welt aber nur durch die Philosophie dargestellt. Darum ist Kunst, sowohl bildende als Poesie und Musik, sodann Philosophie der eigentliche Wirkungskreis des Genies und der Stoff seiner Werke. Wenn also unser Kriterium für die Anerkennung eines Menschen als Genies die Forderung eines durchaus unsterblichen Werks sein muß; so sehn Sie, wie über alle gewöhnliche Schätzung selten das Genie ist. (Berechnung der Millionen, die beständig in Europa leben, und in den einzelnen Ländern, verglichen mit der Zahl der genialen Köpfe, sowohl bei den Alten als in den verschiednen Ländern der Neuern.) (*X 218—220.)*

19. Gelehrsamkeit verhält sich zum Genie wie die Noten zum Text: nur wer einen Text schreibt, der noch nach

Jahrhunderten kommentiert wird, ist ein Genie. — Auch verhält es sich zur Gelehrsamkeit wie die Sonne zum Planeten. — Ein Gelehrter ist, wer von seinem Zeitalter und den vorhergegangenen viel gelernt hat, ein Genie, der, von dem sein Zeitalter und die nachfolgenden viel zu lernen haben. *(X 220; vgl. II 79, V 85—86.)*

V. Über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung.

20. Das Sein der Dinge ist identisch mit ihrem Erkanntwerden. Sie sind, heißt: sie werden vorgestellt. — Sie meinen, die Dinge der Welt wären doch da, auch wenn sie niemand sähe und vorstellte. Aber suchen Sie nur einmal sich deutlich zu machen, was für ein Dasein der Dinge dies wäre. Sobald Sie das versuchen, stellen Sie immer die Anschauung der Welt in einem Kopfe vor, nie aber eine Welt außer der Vorstellung. Sie sehn also, daß das Sein der Dinge in ihrem Vorgestelltwerden besteht. Sie können sagen: „Der Ofen steht da, auch wenn ich fortgehe und ihn nicht mehr sehe." Freilich vom Individuo ist das Objekt nicht abhängig: aber vom Subjekt des Erkennens überhaupt: die Art des Daseins eines Objekts ist durchaus ein Dasein in der Vorstellung; daher ist es immer nur in Bezug auf ein Vorstellendes, ein Subjekt überhaupt; es bedarf eines Subjekts als eines Trägers seines Daseins. Welches Individuum dies Subjekt sei, ist gleichviel: das Subjekt ist nicht das Individuum, sondern stellt sich nur in Individuen dar. *(IX 113—114; vgl. I 5—6, II 6—7.)*

21. Der philosophisch rohe Mensch, der noch nicht sich auf den Standpunkt philosophischer Reflexion, von dem wir anhuben, gestellt hat, hält notwendig dafür, daß die Dinge, wie sie ihm in der Erfahrung vorkommen, ebenso sie auch a n und f ü r s i c h sind, ganz unabhängig von dieser seiner

Erfahrung, obwohl diese immer nur ein Vorgang in der Erkenntnis eines erkennenden Wesens ist: z. B. denken wir, es stände hier vor uns ein Baum, mit Stamm, Ästen, grünen Blättern, roten Früchten: der noch philosophisch rohe Mensch hält diesen Baum (abgesehn von der Art, wie solcher ins Dasein kam) für ein unabhängiges, für sich bestehendes Wesen, das auch an und für sich grade das ist, als welches es wahrgenommen wird. Von dieser Ansicht ging man zuerst ab durch eine Reflexion, die Locke zuerst vollständig ausführte, obgleich sie schon früher teilweise, auch durch Cartesius, angeregt war: ja sogar Demokritos und Epikur schon diese Ansicht hatten. Es ist diese: Die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften dieses Baumes (oder jedes Dinges) kommen ihm nicht an sich zu, sondern nur in Beziehung auf unsre Sinne und deren specifische Empfänglichkeit: der Geruch seiner Blüten ist eine bloße Affektion unsers Geruchnervens, keine Eigenschaft in ihm; der Geschmack seiner Früchte eine bloße Affektion unsers Gaumens; die Farben der Blätter, Blüten, Früchte, — ist eine bloße Empfindung in unserm Auge; ebenso ist Härte, Weiche, Glätte, Rauheit nur Affektion unsers Getasts: von allen diesen Eigenschaften, die zusammen unsre Vorstellung des Baums ausmachen, ist, wenn wir die Beziehung des Baumes auf unsre Sinne wegnehmen, in ihm selbst, wie er an sich ist, gar nichts anzutreffen: sie sind gar nichts mehr, sobald die Sinne des sie erkennenden Wesens weggedacht werden: jedoch müssen in ihm die Ursachen liegen, welche jene Affektionen in unsern Sinnen hervorbringen, und diese Ursachen müssen in den Eigenschaften zu finden sein, welche dem Baum an und für sich zukommen, auch außer seiner Beziehung auf uns, auch wenn es gar keine sinnlich erkennenden Wesen gäbe. Welche wären aber wohl die Eigenschaften des Baums, die er hat, ohne irgend eine Beziehung auf die Empfindung unsrer Sinne, die er bewirkt? — Diese nun können keine andern sein als: Ausdehnung, Solidität oder Undurchdringlichkeit, Gestalt, Ruhe und Bewegung; denn

diese Eigenschaften sind in keinem Fall bloße Sinnesempfindungen in uns, vielmehr sind sie rein objektiv. Durch die verschiedenen Kombinationen dieser Eigenschaften müssen nun alle jene verschiedenen Wirkungen auf unsre Sinne, die wir Farbe, Geruch, Geschmack, Härte, Weiche, Glätte, Rauheit u. s. f. nennen, hervorgebracht werden: die genannten Grundeigenschaften nennt Locke deshalb primäre Qualitäten; alle übrigen aber, weil sie nur der Effekt jener auf unsre Sinnlichkeit sind, abgeleitete oder sekundäre Eigenschaften. Diese letztern sind gar nichts mehr, wenn wir die sinnlich erkennenden Wesen wegdenken: die primären hingegen sind an und für sich, es mag erkennende Wesen geben oder nicht. Bei dieser Einteilung folgt Locke bloß seinem Gefühl: denn er gibt nie deutlich an den Unterscheidungsgrund, woran er eine primäre Eigenschaft als solche erkennt, warum er folglich grade diese und keine andern primären Qualitäten annimmt. Doch hat die Unterscheidung ihren guten Grund: die primären Qualitäten sind Sache der reinen Sinnlichkeit und des Verstandes, die sekundären Sache der empirisch afficierten Sinnlichkeit, der durch Empfindung vermittelten Anschauung. Jene primären Eigenschaften waren zum Teil dieselben, welche schon die Scholastik die transscendentalen Eigenschaften der Dinge genannt hatte. Die Scholastiker erklärten transscendental so, daß darunter verstanden seien diejenigen Eigenschaften der Dinge, welche noch allgemeiner seien als die zehn Kategorien des Aristoteles; also das, dessen Allgemeinheit auch die der Kategorien übersteige. (Nach Bayle.) Nach Locke's Einteilung trat also schon Erscheinung und Ding an sich auseinander: das Ding an sich bestand aus jenen primären Qualitäten, Ausdehnung, Solidität, Gestalt, Ruhe und Bewegung: der Erscheinung allein blieben alle noch übrigen Qualitäten, die sekundären. Diese Entgegenstellung von Erscheinung und Ding an sich läuft beinahe ebendahinaus, wie manchmal beide auch im gemeinen Leben unterschieden werden. . . .

Viel mehr bedeutet jene Lockische Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung auch nicht. Sie beruht bloß darauf, daß unsre Erkenntnis der Dinge durch die Empfindung der Sinne vermittelt ist: was dieser angehört, rechnet er zur Erscheinung: dem Ding an sich läßt er alles übrige, führt es aber zurück auf jene fünf primären Qualitäten: Ausdehnung, Solidität, Figur, Ruhe, Bewegung; weiter soll im Ding an sich nichts angetroffen werden können. Bemerken Sie nun aber, daß diese fünf primären Qualitäten ganz und gar zurücklaufen auf Raum, Zeit und Kausalität. *(Illustratio:* Solidität ist Kausalität der Materie auf Materie.) Das Einwirken der Dinge auf uns, durch Kausalität, wurde stillschweigend auch als primäre Eigenschaft des Dinges an sich gesetzt, indem alle Wahrnehmung darauf beruht: was Locke nicht einmal weiter erläutert. — An jener Unterscheidung nun ließ man sich hundert Jahre genügen und philosophierte ihr gemäß. — Da kam nun der große Kant und zeigte, im Zusammenhang mit jener Betrachtungsweise, zu aller Welt Verwunderung, daß auch jene primären Eigenschaften keineswegs dem Ding an sich zukommen konnten. Denn er zeigte eben auf die Art, wie ich es Ihnen deutlich gemacht habe, daß Zeit, Raum und Kausalität eben auch nur unsrer Erkenntnisweise angehören, daß nämlich, wie die Sinnesempfindung das Sinnesorgan voraussetzt, nur in diesem ihr Dasein hat und außerdem gar nichts ist, ebenso Zeit, Raum und Kausalität eine Anlage in uns voraussetzen, durch welche sie allein da sind und außerdem gar nichts sind: er zeigte nämlich, daß Zeit, Raum und Kausalität keineswegs vom Ding an sich ausgehend in uns kommen und aufgenommen werden, sondern vor aller Erkenntnis des Dinges als die Bedingung dieser schon in uns liegen, indem wir sie unabhängig von der Erfahrung, ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach, erkennen und konstruieren können, jede einzelne Erfahrung aber immer solcher Erkenntnis und Konstruktion ***a priori*** gemäß ausfallen muß; daher sich die Erscheinung der Dinge

nach jener unsrer Vorstellungsweise richtet, nicht unsre Vorstellung nach der Beschaffenheit der Dinge, welche sie daher nicht, wie solche an sich sein mag, ausdrückt. Daraus folgerte er nun mit Recht, daß auch, was an den Dingen der Zeit, dem Raum, der Kausalität angehört, folglich alle jene primären Eigenschaften Lockes, Ausdehnung, Solidität, Gestalt, Ruhe, Bewegung, gar nicht dem Dinge an sich zukomme, sondern auch noch bloß Erscheinung sei: z. B. am Regenbogen wäre nach Lockes Betrachtungsart die Farbe und der Bogen Erscheinung, aber die Tropfen und das Licht der Sonne Ding an sich: aber nach Kant gehört nun auch alles dieses, die runde Gestalt der Tropfen, ja der ganze Raum, in dem sie fallen, zur bloßen Erscheinung, auch alles, was dabei auf Kausalität zurückläuft, folglich ihre Solidität, Flüssigkeit, das Einwirken des Lichts: usw. — Hatte Locke seine sekundären Eigenschaften der Sinnlichkeit, also den körperlichen Organen zugeschrieben: so nannte nun Kant die Form unsers Erkenntnisvermögens, vermöge welcher Raum und Zeit völlig *a priori* von uns konstruiert werden und *a priori* die Notwendigkeit erkennen lassen, daß alles, was uns erscheint, in Raum und Zeit erscheinen muß, — die reine Sinnlichkeit, weil sie ihren Sitz nicht hat in der Empfindung des Leibes, die das Erkennen vermittelt, sondern schon im Erkennen selbst, wie wir dessen allein fähig sind; nicht in der physischen Beschaffenheit unsers Leibes, sondern in der transscendentalen Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens, dessen Form sie ist. Legte Locke die Art, wie die Körper auf unsre Sinne wirken, der bloßen Erscheinung bei; so zeigte Kant, daß sogar das Wirken selbst nur der Erscheinung angehöre: indem die Kausalität eine Vorstellungsweise ist, die ursprünglich aus uns selbst hervorgeht, indem sie die Form des Verstandes ist. — So wurde nun alles an den Dingen zur Erscheinung, und Kant schloß mit Recht, daß in unsrer gesamten Erfahrung nichts als Erscheinungen vorkommen können, und wir die Dinge, nach dem, was sie

an sich sein mögen, gar nicht erkennen. Jedoch ließ er noch überhaupt ein Ding an sich als Objekt stehn: dessen Einwirkung auf uns im ganzen die Erscheinung veranlaßte und ihr alle die specifischen Eigentümlichkeiten gab, die wir nicht *a priori,* sondern bloß aus Erfahrung erkennen; er nahm also ein reales Objekt an sich außer uns an: dessen nähere Beschaffenheit an sich aber völlig unerkennbar wäre. Er beging hiebei den Fehler, daß er dem Dinge an sich, da es doch überhaupt, wenn auch durch die ihm fremden und nur unsrer Sinnlichkeit eignen Medien von Raum und Zeit, auf uns einwirkte, doch Kausalität beilegte: diese aber konnte ihm nicht zukommen, da ja Kausalität so gut wie Raum und Zeit nur Form unsers Erkennens sein soll, also nicht schon unabhängig vom Erkennen vorhanden sein kann, da auch sie *a priori* wie Raum und Zeit in uns liegt und subjektiven Ursprungs ist, also auch nur Eigenschaft der Erscheinung, nicht des Dinges an sich: dieser Fehler wurde bald entdeckt und zog seiner Philosophie heftige Angriffe zu. Kant hätte also nicht sollen das Einwirken dem Ding an sich beilegen, da er das ganze Kausalverhältnis nur der Erscheinung als solcher zuerkannte, dann wäre aber auch das Ding an sich nicht mehr Objekt geblieben, und überhaupt hätte sich dann seine Existenz nicht mehr erschließen lassen: und in der Tat ist von dieser Seite aus, nämlich am Leitfaden der Kausalität, die ganz und gar noch zur Erscheinung gehört, gar nicht zu erkennen, ob die Erscheinung auch noch sonst etwas an sich ist, oder ob bloße Vorstellung; folglich ob es überhaupt ein Ding an sich gebe oder nicht. Für bloße Vorstellung erklärten wir von Anfang an die gesamte Erscheinung und folglich alle Erfahrung und lassen, auf unserm jetzigen Standpunkt, es ganz dahingestellt, ob es überhaupt ein Ding an sich gebe. Ich bin nämlich noch einen Schritt weiter gegangen als Kant, indem ich auch schon das bloße Objektsein, das Vorgestelltwerden, der Erscheinung zuerkenne und dem Ding an sich abspreche. Diesen

Schritt hatte aber schon zu Lockes Zeiten Berkeley getan, jedoch kein Gehör gefunden. Es war der Ausgangspunkt unsrer ganzen Betrachtung, daß alle Objekte, jeder Art, ihre Existenz bloß in Beziehung auf das Subjekt haben, daß sie, als Objekte, schlechthin und durch und durch bloße Vorstellungen sind und als solche bedingt durch das Vorstellende, folglich verschwinden und nichts mehr sind, sobald man das Vorstellende wegnimmt, ihr Dasein also notwendig bedingt ist, durch das Subjekt, in dessen Vorstellung ihre ganze Existenz liegt. Uns sind also die empirisch gegebenen Objekte in dreifachem Sinn zur Erscheinung geworden: 1. in Locke's Sinn, sofern die physischen Qualitäten der Körper bloß beziehungsweise auf die Sinnesorgane existieren, durch diese bedingt; 2. in Kants Sinn, sofern die metaphysischen Eigenschaften, Raum, Zeit, Kausalität und, was davon abhängt, bloß beziehungsweise auf die Formen des Erkenntnisvermögens da sind, durch diese bedingt; 3. in Berkeley's Sinn, sofern das ganze Objekt schon als solches bloß beziehungsweise auf das Subjekt existiert, d. h. bloße Vorstellung des Vorstellenden ist. Gibt es etwa ein Ding an sich, d. h. ist die Erscheinung, außer dem daß sie Erscheinung d. i. Vorstellung ist, noch etwas anderes; so ist folglich dieses andre 1. frei von allen den physischen Qualitäten der Dinge, welche unsre Sinne empfinden und die Locke für bloße Erscheinung erkannte: 2. ferner frei von Raum und Zeit und Kausalität nebst allem, was durch diese allein Bestand hat, da Kant dieses als bloß der Erscheinung angehörig nachgewiesen hat: — 3. auch frei vom Objektsein, vom Vorgestelltwerden, vom Existieren in der Vorstellung eines andern, des Subjekts, welches seine Existenz bedingt und zur bloß relativen macht, die zu nichts wird, sobald das Korrelat wegfällt, welches Berkeley zuerst nachwies und nicht zu widerlegen ist. *(IX 463—468; vgl. I 494 f., II 23, IV 23 ff., 90—91, 100—103.)*

22. Über meine Lehre, daß der Wille das metaphysische Ding an sich, das innre Wesen aller erscheinenden Dinge sei, muß ich Ihnen nun noch folgende genaue Erklärung geben, welche man fassen muß, um mich von Grund aus zu verstehn, aber nur fassen kann, wenn man mir mit der größten Aufmerksamkeit und Anstrengung seines Scharfsinnes folgt. — Der Wille, so wie wir ihn in uns finden und wahrnehmen, ist nicht eigentlich das Ding an sich. Denn dieser Wille tritt in unser Bewußtsein bloß in einzelnen und successiven Willensakten: diese haben also schon die Zeit zur Form und sind daher schon Erscheinung. Diese Erscheinung aber ist die deutlichste Offenbarung, die deutlichste Sichtbarwerdung des Dings an sich, weil sie ganz unmittelbar von der Erkenntnis beleuchtet ist, Objekt und Subjekt hier ganz zusammenfallen, und hier das erscheinende Wesen selbst keine andre Form angenommen hat als allein die der Zeit. Bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der Tiefe unsers Innern ins Bewußtsein geschieht ein ganz ursprünglicher und unmittelbarer Übergang des Dinges an sich (das außer der Erkennbarkeit und außer der Zeit liegt) in die Erscheinung. Darum nun, wenn ich das Ding an sich Wille nenne; so ist dies zwar bloß die Bezeichnung des eigentlichen Dinges an sich durch die deutlichste seiner Erscheinungen: aber eben weil der Wille die unmittelbarste Erscheinung des Dings an sich ist, so folgt offenbar, daß wenn alle übrigen Erscheinungen des Dinges an sich uns ebenso nahe gebracht würden als unser Wille, also ihre Erkenntnis zu demselben Grade von Deutlichkeit und Unmittelbarkeit erhoben würde als unser Wille; sie sich ebenso und als eben das darstellen würden als der Wille in uns. Dies ist der Hauptpunkt. Daher bin ich berechtigt zu sagen, „das innre Wesen in jedem Dinge ist Wille; oder Wille ist das Ding an sich“, mit dem Zusatz, daß dies doch nur eine *denominatio a potiori* ist, d. h. daß wir hier das Ding an

sich bezeichnen mit einem Namen, den es erborgt von der deutlichsten seiner Erscheinungen, weil wir alle andern, als schwächer und undeutlicher, auf diese zurückführen. Ich lasse daher Kants Satz stehn, daß das Ding an sich nicht erkennbar ist, modifiziere ihn jedoch dahin, daß es nicht schlechthin erkennbar ist: ich zeige nämlich auf, welche, unter allen Erscheinungen des Dinges an sich, die unmittelbarste und deutlichste ist, und zeige, daß die übrigen sich von dieser unterscheiden allein durch den mindern Grad der Erkennbarkeit und durch mehr Mittelbarkeit. Auf diese Weise führe ich die ganze Welt der Erscheinungen zurück auf eine einzige, in welcher das Ding an sich am unmittelbarsten hervortritt, obgleich wir auch hier, im strengsten Sinn, doch immer nur noch eine Erscheinung vor uns haben. Daher kann immer noch die Frage aufgeworfen werden, was denn zuletzt der Wille an sich sei? d. h. was er sei, abgesehn davon, daß er sich als Wille darstellt, d. h. abgesehn davon, daß er überhaupt erscheint, also überhaupt erkannt, vorgestellt wird. Diese Frage ist offenbar nie zu beantworten: denn schon das Erkanntwerden widerstreitet dem Ding an sich und alles, was vorgestellt wird, ist schon Erscheinung. — Allein aus der Möglichkeit dieser Frage geht hervor, daß eben das Ding an sich, welches wir nimmermehr deutlicher erkennen können, als indem wir es als Willen erkennen, außerhalb aller möglichen Erscheinung, noch Bestimmungen, Eigenschaften, Arten des Daseins haben könne und möge, die für uns schlechthin unfaßlich und unerkennbar sind. Diese Eigenschaften mögen nun eben das Dasein des Dinges an sich ausmachen, nachdem es sich als Wille frei aufgehoben hat, wodurch denn auch die ganze Welt der Erscheinungen aufgehoben ist, welches für uns, deren Erkenntnis selbst möglicherweise nichts faßt als die Welt der Erscheinungen, sich darstellt als ein Übergang ins Nichts: — welches die allerletzte unsrer Betrachtungen sein wird. — Wäre der Wille schlechthin das Ding an sich;

so wäre solches Nichts ein absolutes Nichts: aber wir werden dort finden, daß es nur ein relatives Nichts ist. — Für jetzt können Sie dies noch nicht verstehn, aber Sie werden vielleicht sich dessen erinnern, wenn wir am Ende sind. (*X 59—61; vgl. II 220—222.*)

VI. Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur.

23. Alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Gesetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche, ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntnis haben ... stehn im weitesten Abstande von uns: aber die unmittelbare Erkenntnis, die wir von unserm eignen Wesen haben, kann ganz allein der Schlüssel werden zum Verständnis des Wesens aller Dinge, und diesen müssen wir jetzt auch an diese Erscheinungen der unorganischen Welt legen. Lebendig sind diese Körper nicht mehr, wie die vorigen: aber was heißt das? es heißt: ihr Dasein besteht nicht in einem fortwährenden Processe, der, von Anfang bis zum Ende zusammenhängend, nur durch den Tod endigt, welches Wort eben sein Aufhören bezeichnet: eine nähere und doch ganz generelle und durchgängige Bestimmung dieses Processes ist, daß es ein beständiger Übergang sei aus dem Flüssigen in das Feste: kein Lebendes ist ganz flüssig oder ganz fest: dies deshalb, weil das Flüssige keine Form zuläßt, wesentlich formlos ist, das Lebende aber organisch ist, und Organe bestimmte Form setzen: das ganz Feste andrerseits ist die erstarrte, ruhende und deshalb tote Form: das Leben aber besteht in einem steten Werden, d. i. Entstehn und Vergehn, Aufnehmen und Auswerfen: darum schwebt und schwankt alles Leben zwischen dem Flüssigen und Festen. Das Dasein des Unorganischen besteht also nicht in einem solchen Proceß, nicht

in einem kontinuierlichen Zusammenhange von Außerungen, deren eine die andre bedingt; sondern es ruht in sich, und obwohl es große Tätigkeit und Kraft äußern kann, so hängt doch der Eintritt dieser Äußerungen ganz von äußern Umständen ab, die es in völliger Ruhe abwartet und bis dahin seinen Zustand unverändert bewahrt. Es ist daher ganz falsch ausgedrückt und ein Mißbrauch der Worte, wenn man sagt, „alles in der Natur lebt“, „auch das Unorganische hat Leben“: das hat es nicht: wir müssen ein Wort behalten zur Bezeichnung jener Art des Daseins, deren nur organische Körper d. h. Pflanzen und Tiere fähig sind, und die in einem steten Ernährungs- und Absterbungs- oder Aussonderungsproceß besteht. Dies Wort Leben hat daher seine bestimmte Bedeutung. Also ist es eben falsch, vom Leben der Materie zu reden, welche Behauptung Hylozoismus heißt. Jedoch liegt das Falsche der Behauptung nur in den Worten, im Ausdruck. Der Gedanke, der dabei zum Grunde liegt und der es ohne Zweifel war, den man allemal durch das Leben der Materie bezeichnen wollte und nur falsch ausdrückte, ist richtig, es ist nämlich dieser: das innre Wesen, die ursprüngliche Kraft, deren Erscheinung alles Leben ist, und die sich in allem Lebenden äußert, diese selbe Kraft äußert sich auch in jedem materiellen Dinge, welches es auch sei, also in jedem Teil der Materie. Wie in jedem lebenden Wesen sich, als die Basis seines Lebens, eine unergründliche Kraft äußert; so äußert sich auch eine solche in jedem materiellen Dinge, in jedem Unorganischen, und sie ist hier nicht minder unergründlich als dort. *(X 83—84.)*

24. Wie in einem Staate die Aufrechthaltung der Ordnung und Handhabung der gewöhnlichen Rechtspflege ohne direkte Mitwissenschaft oder Einmischung des Königs, aber dennoch nach seinem Willen geschieht; so geht auch im Organismus alles aus dem Willen, der ihn beherrscht, hervor,

aber die Operationen, welche den geregelten Gang der innern Lebensfunktionen erhalten und gesetzmäßig in jedem Teil immer dieselben sind, brauchen nicht jedesmal vom Hauptcentro geleitet zu werden, noch zu dessen Kunde zu gelangen, als wo sie bloß stören und die Aufmerksamkeit einnehmen würden, welche insbesondere für die äußern Verhältnisse nötig ist. Nur im Fall von Krankheit, wo der regelmäßige Gang gestört ist, gelangen die untergeordneten Funktionen zum Bewußtsein als Schmerz und Unbehagen, wodurch sie jetzt gleichsam die Hülfe anrufen, welche nur vom Bewußtsein ausgehn kann und nun von ihm nach seinen Kräften geleistet wird als Diätetik und Heilkunde. Siehe Cabanis, *rapports du physique et moral, Vol. 2, 10ème mémoire, 2de section,* besonders § 5. Darum steht auch die Zähigkeit des Lebens der Tierspecies durchgängig im umgekehrten Verhältnis der Intelligenz. *(X 74—75.)*

25. Das Menschengeschlecht überwältigt alle andern, so daß es zuletzt die Natur ansieht als ein Fabrikat zu seinem Gebrauch: wir werden aber weiterhin sehn, wie eben das Menschengeschlecht jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens grade in sich selbst zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart. Inzwischen können wir denselben Streit ebensowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen. Auf eine artige Weise zeigt sich dieser Streit auf der niedrigsten Stufe des tierischen Lebens. Sie wissen, daß die Fortpflanzung der Armpolypen so geschieht, daß das Junge als Zweig aus dem Alten hervorwächst und nachher sich von ihm absondert. Aber während es noch auf dem Alten als Sprößling festsitzt, hascht es schon nach Beute mit seinen Armen, und da gerät es oft mit dem Alten in Streit über die Beute, so sehr, daß eines sie dem andern aus dem Maule reißt. Ein einfaches, deutliches Bild des Widerstreites der Erscheinungen des Willens zum Leben gegeneinander! *(X 136; vgl. I 175.)*

26. Jeder Mensch . . . ist eine besonders bestimmte und charakterisierte Erscheinung des Willens, ja gewissermaßen als eine eigene Idee anzusehn: bei den Tieren aber fehlt dieser Individualcharakter im ganzen, nur noch die Species hat eigentümlichen Charakter; selbst die Spur davon schwindet desto mehr, je weiter sie vom Menschen abstehn: die Pflanze endlich hat gar keine andre Eigentümlichkeit des Individui als solche, die sich aus äußern günstigen oder ungünstigen Einflüssen des Bodens und Klimas und andern Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen: Jedoch ist bei Tieren und Pflanzen noch immer Individuation, d. h. jedes ist ein Ganzes für sich, seine Teile existieren und leben nur dadurch, daß sie dem Ganzen angehören. Jedoch ist dies schon viel weniger bei den Pflanzen als den Tieren. Ihr Leben ist viel gleichmäßiger verteilt: jeder Zweig ist eine kleine Pflanze, die auf der großen vegetiert. Der Baum ist dennoch ein Ganzes; Gegensatz von Wurzel und Krone, Indifferenzpunkt zwischen beiden. Allein kein entschiedenes Centrum des Lebens: daher stirbt sie nie auf einmal: auch der abgeschnittne Teil lebt: der Moment des Todes ist nie anzugeben. Die niedrigsten Tiere sind darin den Pflanzen ähnlich, die Zoophyten *(animalia composita);* jeder Zweig der Korallstaude lebt für sich; jedes Glied des Bandwurms; doch sind sie dem Ganzen noch verknüpft und tragen zu dessen Leben bei. In allen kaltblütigen Tieren ist hievon noch soweit eine Spur, daß die abgeschnittnen Teile noch Leben und Bewegung haben, Stücke der Schlangen, Aale; Schildkröten leben lange ohne Kopf. Je vollkommner das Tier, desto mehr ist das Leben koncentriert und an einen Punkt gebunden: Menschen und die vollkommensten Tiere sind mit einem Stich augenblicklich zu töten: Genick und Herz. Weil die Individuation so vollkommen ist. Nun aber endlich im unorganischen Reich verschwindet gänzlich sogar alle Individuation. Bloß der Krystall ist noch gewissermaßen als Individuum anzusehn: er ist eine Einheit des Strebens nach bestimmten Richtungen,

von der Erstarrung ergriffen, die dessen Spuren bleibend macht: zugleich ist er ein Aggregat aus seiner Kerngestalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz so, wie der Baum ein Aggregat aus der einzelnen treibenden Faser, die sich in jeder Rippe, Blatt, Ast darstellt, wiederholt und gewissermaßen jedes von diesen ansehn läßt als ein eignes Gewächs, das sich parasitisch vom Größern nährt: so ist der Baum ein systematisches Aggregat von kleinen Pflanzen, der Krystall von seiner Kerngestalt: aber erst der ganze Baum, ganze Krystall, stellt die Idee dar: d. i. die bestimmte Stufe der Objektivation des Willens. *(X 111—112; vgl. I 156—157.)*

27. Bei der pünktlichen Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur erkennen wir bald, daß, obgleich sie ein für die Erkenntnis ausgesprochenes Gesetz genau befolgt, wir sie doch nicht als von Erkenntnis geleitet zu denken haben. Z. B. es ist Naturgesetz, daß jeder Körper, dem die Stütze entzogen wird, fällt: nun sind unzählige Körper, z. B. Steine in uralten Mauern Jahrtausende gestützt: aber sowie ein Zufall die Stütze wegnimmt, fällt der Stein: es ist, als ob die Schwere immerfort gelauert und aufgepaßt hätte, auf die Gelegenheit, ihr Gesetz in Anwendung zu bringen. Im Frühjahr tauet die Sonne den gefrornen Erdboden auf, dadurch wird er naß: aber wo nur ein Pfahl, ein Baum, ein Ast seinen Schatten warf, bleibt der Boden trocken und zeichnet dadurch die Figur des Asts: wenn wir nun dies auf einem Spaziergang tausendmal wiederholt antreffen, so sieht es aus, als hätte die Natur überall Gesetz und Vorschrift befolgt, die Sonne hätte den Boden naß gemacht, nur da nicht, wo ein Schatten das Recht hatte, ihn trocken zu erhalten. In solchen Fällen sehn wir die Natur genau wie nach Gesetz und Vorschrift, also wie nach einer Vorstelluug handeln: wir können gleichmäßig und gesetzmäßig nur dadurch wirken, daß uns eine Regel, die Vorstellung ist, leitet. Doch sehn wir leicht ein, daß die Natur

in ihrer Gesetzmäßigkeit nicht durch Regeln, d. i. Vorstellung geleitet ist. Ebenso nun müssen wir uns vorstellig machen, daß auch ihre zweckmäßigen Produktionen, im Organischen, nicht unter Leitung der Vorstellung und nach Zweckbegriffen hervorgebracht sind: obgleich wir nur nach solchen etwas Ähnliches machen könnten. *(X 157—158.)*

28. Den Weg zur richtigen Einsicht in die Beschaffenheit des Instinkts und der Kunsttriebe der Tiere hat zuerst der auch durch seine Logik berühmte Hamburger Professor Hermann Samuel Reimarus vor 60 Jahren eröffnet. Sein Buch „über die Triebe der Tiere" ist höchst lesenswert und noch vollkommen genießbar, obgleich es zuerst 1760 erschien. So bleibt das Ächte, Durchdachte, Vernünftige immer in Wert: hingegen die Fanfaronaden, die Windbeuteleien, aus der Luft gegriffene Behauptungen, vorgetragen im Ton der Unfehlbarkeit und wie *ex tripode,* werden nur zum Spott der kommenden Decennien dienen. *(X 66.)*

29. Bis auf Reimarus hatte man über die Kunsttriebe zwei entgegengesetzte falsche Meinungen. Nämlich einige, indem sie das höchst Zweckmäßige und Planmäßige darin auffaßten, legten den Tieren ein wirkliches Handeln nach Zweckbegriffen, also Überlegung, Räsonnement bei. Das ist offenbar unmöglich, was schon daraus erhellt, daß, um Überlegung und Vernunft, wenn man sie auch hat, auf die Behandlung von Gegenständen anzuwenden, man doch eine vorläufige Erfahrung, eine Kenntnis vom Dasein und der Beschaffenheit solcher Gegenstände haben muß: aber die Tiere handeln zweck- und planmäßig in Beziehung auf Gegenstände, die sie nie gesehn haben: . . . Vögel; Spinnen; Ameisenlöwe; Bienen. — Also offenbar nicht aus vernünftiger Überlegung und nach vorgesetztem Plan; sondern wie aus Inspiration. — Die andre falsche Ansicht erklärte ihr künstliches Tun für bloßen Mechanismus, machte sie zu Maschinen: aus dem Ge-

triebe ihrer Organisation sollten, wie die innern Funktionen der Verdauung usw., auch die äußern Bewegungen notwendig und ganz unwillkürlich erfolgen, durch welche die Kunstwerke zustande kommen, etwa wie eine Wirk- oder Webemaschine. Aber eine Maschine geht ihren festen, unveränderlichen Gang, ohne nach Maßgabe der Umstände davon abzuweichen. Aber die künstlichen Handlungen der Tiere zeigen, daß hier der Wille wirkt, dadurch, daß sie ihr zwar im allgemeinen bestimmtes Tun, im einzelnen den Umständen anpassen, es danach einrichten und abändern. Ist die erste Verrichtung einer Maschine gestört und verdorben, so macht sie doch alle folgenden, jetzt ganz vergeblichen. Aber zerstört man das angefangne Nest eines Vogels, so bessert er es aus oder macht ein andres; richtet es überhaupt ein nach Beschaffenheit der Lokalität. Zerreißt man den angefangnen Kokon einer Raupe, so bessert sie ihn zwei, drei Mal aus, flickt das Loch. Sie irren bisweilen, greifen fehl und bessern hernach, holen das Versäumte nach. *(X 66—67; vgl. II 395—396.)*

30. Beim Kunstwerk sind die Materie und die Form sich ursprünglich fremd und werden zusammengezwungen: — die Materie nur bis auf einen gewissen Grad der Form angepaßt. Beim Naturprodukt sind Materie und Form ganz eins, innig übereinstimmend: die letzten Teile sind schon organisch: man trifft nicht durch Zerlegung auf unorganische Teile, wie beim Kunstwerk. — Der Organismus erhält und ersetzt sich selbst: u. s. f. — Statt zu sagen, die Natur muß so wirken wie wir bei unsern Kunstwerken; sollten wir sagen: wenn unsre Kunstwerke sehr weit gebracht werden, so erhält dieses unser Wirken nach Zweckbegriffen eine schwache und ferne Ähnlichkeit mit dem Wirken der Natur. Weil wir Übereinstimmung der Teile zum Ganzen nur dadurch denken können, daß der Begriff vorherging und Motiv zur Konstruktion war; so dürfen wir darum nicht der

Natur ein solches Wirken unterschieben, zu dem uns sonst nichts berechtigt: zumal da die Annahme davon uns zwänge, auch anzunehmen, daß jeder Organismus das Werk eines fremden, nach Erkenntnis und Motiv wirkenden Willens wäre: da doch unsrer ganzen Ableitung zufolge der Organismus die Erscheinung eines eignen Willens ist, der sich eben darin objektiviert. Zudem wissen wir, daß die ganze Form der Kausalität, zu der auch das Wirken nach Zweckbegriffen gehört, nur unserm Verstand angehört, von ihm ausgeht, subjektiven Ursprungs ist und daher immer nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich erkennen läßt. *(X 152; vgl. III 344—345.)*

31. Buffon, der durchaus keine Klassifikation der Tiere wollte, beschäftigte sich mehr mit ihrem äußern Wesen, ihrer Lebensart, ihren geistigen Äußerungen, welche er so meisterhaft schilderte wie kein andrer: daher man das Geistige der Tiere am besten aus ihm lernt, das Körperliche besser aus den Neuern: diese haben mehr Geduld, mehr Gründlichkeit, mehr Kenntnis der Natur im ganzen, mehr Wissenschaft: Buffon hatte mehr Genie. *(IX 215.)*

VII. Zur Ethik.

32. Ich sage nicht, man soll alles Wollen aufgeben, allen Genüssen entsagen, zur freiwilligen Armut, Keuschheit greifen, usw. Ich wiederhole Ihnen, es gibt kein absolutes Soll; alles Soll ist relativ. Nur von einem falschen Gesichtspunkt aus, oder nur bildlich und mythisch, redet man von einer Bestimmung des Menschen: denn alle Bestimmung kann nur dem zukommen, was seinen Zweck und seinen Ursprung außer sich hat: daß dies beim Menschen nicht der Fall sei, müssen Sie längst eingesehn haben. Der Wille ist das Ursprünglichste, und er ist absolut frei, eben weil er Ding an sich ist. Was jeder will, das ist er, und was dieses,

das er ist und will, sei, das zeigt ihm der Spiegel des Willens, die erkennbare Welt und das Leben. Da kann nicht die Rede sein von Bestimmung, noch von Vorschrift, noch von Soll. Wir deuten nur, wir legen die Phänomene aus, wir schreiben nicht vor. *(X 546—547.)*

33. In Hinsicht auf sich selbst sieht ein erhabner Charakter in seinem eignen Lebenslauf viel weniger das Individuelle als das Los der Menschheit überhaupt. Er erkennt das Trübe und Nichtige, das dem Menschenleben als solchem anhängt, wogegen der Unterschied von Glück und Unglück des einzelnen Lebens unbedeutend ist: Durch diese ihm stets gegenwärtige Ansicht des Lebens im allgemeinen wird er so gestimmt, daß er das Wohl und Wehe seines individuellen Lebens nicht sonderlich beachtet: und wenn den gewöhnlichen Menschen, welcher der Meinung ist, das Leben sei ein gar herrliches Ding, nur er könne, Gott weiß wie, nie des Besten darin habhaft werden, die Beschäftigung mit seinem eignen individuellen Leben fast nie zur Betrachtung des Lebens im allgemeinen kommen läßt, so läßt umgekehrt den erhabnen Charakter die Betrachtung des Lebens im allgemeinen selten auf sein eignes Schicksal zurückkommen. *(X 248; vgl. I 244.)*

34. Wer noch auf dem Standpunkt der Natur steht und im *principio individuationis* befangen ist, in diesem entbrennt, bei erlittenem großen Unrecht, ein heißer Durst nach Rache: Rache ist sein letzter Trost: sein anschaulichstes Bild ist der sterbende Centaur Nessus, dem das sichere Vorhersehn einer, mit Benutzung seines letzten Augenblicks, überaus klug vorbereiteten Rache den Tod versüßt. Hingegen wer zu der Erkenntnis gelangt ist, die, nicht mehr in der Erscheinung befangen, das *principium individuationis* durchschaut, will durchaus keine Rache, sondern vergibt aufrichtig seinem Beleidiger und Mörder: eben weil er auch in

diesem sein eigenes Ich wiedererkennt und daher deutlich sieht, daß der Wunsch nach Rache nur der Wunsch wäre, zu dem erlittenen großen Übel noch ein andres ebenso großes in einer andern Person zu erleiden: denn sein eignes Wesen erkennt er gleichmäßig in beiden Erscheinungen. Ferner wird der, welcher bis zu diesem Grade der Durchschauung des *principii individuationis* gelangt ist, durch die Übel, welche andre ungerechterweise ihm zufügen, nicht zum Zorn und zur Rache bewegt werden, sondern sie unbedingt verzeihen, eben weil er im fremden Individuo sein eigenes Wesen erkennt und also einsieht, daß eben von dem, was er selbst ist, von seinem eignen Wesen an sich, dem Willen zum Leben, auch jene Übel ausgehn und er folglich dadurch, daß er Mensch ist, sie übernommen hat und also mit Recht leidet: er erkennt sie als ihn treffend gemäß der ewigen Gerechtigkeit. Statt also dem zu zürnen, der durch seine Befangenheit im *principio individuationis* Urheber jenes Unrechts gegen ihn wird, durch welchen Zorn er nur beweisen würde, daß er selbst in derselben Befangenheit ist; — statt dessen sind ihm diese Übel, wie alle übrigen, welche der Zufall verhängt, eine Aufforderung, nicht mehr dieser Wille zu sein, der auf solche Weise gegen sich selbst streitet, d. h. eine Aufforderung zur Resignation, ... welche zur Erlösung führt. Daher die Bitte: „Vergib uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern“. *(X 528; vgl. I 422—423, V 649.)*

VIII. Zur Rechtslehre.

35. Was ich ... von der Kantischen Rechtslehre sage, trifft die meisten der unzähligen seit Kant erschienenen Lehrbücher des Naturrechts: seine Irrtümer haben den nachteiligsten Einfluß gehabt: längst erkannte und ausgesprochne Wahrheiten sind wieder verwirrt und verdunkelt worden: seltsame Theorien sind gemacht, und haben viel Streitens und Schreibens veranlaßt. Von Bestand kann das freilich nicht sein: die

Wahrheit und gesunde Vernunft macht sich immer wieder Bahn: das Gepräge dieser letzteren trägt besonders J. C. F. Meisters Naturrecht, im Gegensatz so mancher verschrobnen Theorien: von allen mir bekannten Lehrbüchern ist es das vorzüglichste, obgleich es noch keineswegs als Muster erreichter Vollkommenheit angesehn werden kann. *(X 483.)*

36. Man kann den Verbrecher, welcher der Todesstrafe anheimgefallen, sich denken unter dem Bilde eines Gliedes, das vom Krebs oder dem kalten Brand ergriffen worden und daher abgenommen werden muß, wenn nicht das Übel sich über den ganzen Leib erstrecken soll: denn wie Krebs und kalter Brand durch *contagium* jeden nächsten Teil sich ähnlich machen; so wirkt ein Verbrechen, wenn es ungestraft hingeht, unfehlbar neue Verbrechen durch sein Beispiel. Diese Wirkung kann nur die Erfüllung des Gesetzes, also die Todesstrafe, aufheben; wie das Verbreiten des kalten Brandes oder Krebses nur die Abnehmung des Gliedes. *(X 486.)*

IX. Zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseins.

37. Jede Betrübnis, worüber sie auch empfunden werde, ist nichts andres als das Verschwinden eines angenehmen Wahnes, und je länger wir diesen gehegt haben, desto größer ist der Schmerz. Ist uns ein Verwandter, ein Freund gestorben, so liegt dem Schmerz der Wahn zum Grunde, er wäre unsterblich. Darum sagte Anaxagoras, dem man den Tod seines Sohnes berichtete: *Sciebam me genuisse mortalem* (*Cic. Tusc.* III, 14). Hat man sein Vermögen plötzlich verloren; so liegt der Wahn zum Grunde, daß unser Besitz nicht dem Zufall unterworfen sei, da doch vielmehr alles, was wir haben, uns nur vom Glück geliehen ist, das sein Darlehn jeden Augenblick zurückfordern kann. Ist uns eine unverdiente Beleidigung oder Schimpf widerfahren; so liegt dem Schmerz der Wahn zum Grunde, die Menschen wären

gerecht und gut und geduldig: da sie doch meistens das alles nicht sind. *(IX 414; vgl. I 105.)*

X. Zur Lehre vom Leiden der Welt.

38. Ein Zufall zettelt das Menschenleben an . . . , ein Zufall endigt es . . . : und der Verlauf desselben ist im großen und kleinen beständig vom Zufall abhängig: in diesem so vom Zufall beherrschten Leben steckt nun eine Willkür, die beständig gegen ihn ankämpft, was natürlich nicht ohne ihren großen Schmerz geschehn kann: — sodann soll die Erkenntnis der Willkür zu ihren Zwecken vorleuchten: aber die Erkenntnis ist fast immer mehr oder weniger im Irrtum befangen, bei Gelehrten! bei Ungelehrten! *(X 439.)*

XI. Zur Metaphysik des Schönen und Ästhetik.

39. Der Eindruck des Erhabenen wird am mächtigsten, wenn wir den Kampf der Natur ganz im großen vor uns haben: so empfindet ihn der, welcher im Schloß Laufen hart am Rheinfall steht, wo das Geräusch des Falls so stark ist, daß man seine eigne Stimme durchaus nicht hören kann, vielleicht eine Kanone abfeuern könnte, ohne sie zu hören: die Nähe einer so furchtbaren Gewalt, deren Wirken man sicher und ruhig betrachtet, erregt das Gefühl des Erhabenen. *(X 243.)*

40. In den antiken Gebäuden der frühern guten Zeit läßt sich von allem, was da ist, Rechenschaft geben, ja man begreift sogleich von selbst, warum jeder Teil da ist und so ist, wie er ist: die Formen sind alle einfach und faßlich, durch ihre Stelle und Zweck bestimmt; nichts ist willkürlich oder ausschweifend: jeder Teil dient zu tragen, zu stützen oder wenigstens das Ansehn von Festigkeit zu vermehren: nichts ist zwecklos da, oder bloß um das Auge auf

sich zu ziehn: kein Zierrat verbirgt die natürliche und wesentliche Form der Teile. Diesen guten, durch das ästhetische Wesen der Baukunst diktierten Stil verließ man unter den Nachfolgern der ersten Kaiser. Da kamen zwecklose und nichtssagende Verzierungen. Da erhielten Teile, die fest und stark sein sollten, durch aufgeschnitztes Laubwerk, ein zerbrechliches Ansehn: phantastische, zwecklose Zierrate wurden angebracht: die Schlußsteine wurden zu Menschengesichtern: die Friese voll Laubwerk: was glatt sein sollte, wurde kraus geschnitzt; was grade sein sollte, wurde gekrümmt, ohne Grund, oder verkröpft, um unnütze Säulen anzubringen: so ist das Portal des Schlosses*, Nachahmung des *arcus Septimii Severi,* verkröpft. Die ersten italienischen Baumeister ahmten den falschen Geschmack der spätern Kaiserzeit nach. *(X 263—264; vgl. II 472—474.)*

41. Weil Starrheit und Schwere sich nur in grader und senkrechter Richtung mit ihrer ganzen Macht von beiden Seiten entgegenwirken können; so sind in der Architektur überhaupt, in der Regel, nur g r a d e L i n i e n zu gebrauchen. Das Gewölbe freilich macht eine Ausnahme und eben daher jeder gewölbte Bogen: hier ist nämlich die Kurve motiviert, weil grade der Zirkelbogen oder elliptische Bogen es ist, durch welchen die Starrheit der Schwere entgegenwirkt. Eine andre Ausnahme, die sich von selbst versteht, macht die runde Form des Gebäudes selbst; oben runde Fenster sind von zweifelhaftem Geschmack, auch runde Fenster: Ochsenaugen. Außerdem aber müssen lauter grade Linien vorkommen, wie wir es an den Mustern der Alten sehn: die Neuern haben oft allerlei Kurven, geschweifte Frontons, gerollte Konsolen, geschnörkelte Stützen, Friese in Cartouchen-Form, geschnörkelte Friese, angebracht, was geschmacklos ist, d. h. zeigt, daß sie die wahre Idee der Architektur nicht

---

* *zu Berlin. (F. M.)*

rein gefaßt hatten. Das Kapitäl ist notwendig, um uns anschaulich zu überzeugen, daß die Säule das Gebälke bloß trägt, nicht aber wie ein Zapfen hineingesteckt ist. — Der Säulenfuß gibt uns die Gewißheit, daß die Säule hier aufhört, nicht aber noch ein Teil unter der Erde fortgeht, etwa verschüttet ist. Die ältesten dorischen Säulen sind ohne Fuß: aber es ist doch ein Fehler. Die Verzierungen der Kapitäler, Frontons usw. sind nicht wesentlich, sie gehören der Skulptur an, nicht der Architektur; von dieser werden sie bloß zugelassen, als hinzukommender Schmuck, der aber auch wegfallen kann. *(X 264—265; vgl. II 469, 472.)*

42. Daß ... ein schönes Gebäude Regelmäßigkeit, Proportion und Symmetrie in allen seinen Teilen haben muß, dies ist etwas Mittelbares: es wird herbeigeführt dadurch, daß jeder Teil eine unmittelbare Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit zum Bestande des Ganzen haben muß; sodann dienen Regelmäßigkeit und Symmetrie, die Übersicht und das Verständnis des Ganzen zu erleichtern: endlich kommt als etwas Untergeordnetes hinzu, daß die regelmäßigen Figuren zur Schönheit beitragen, indem sie die Gesetzmäßigkeit des Raumes als solchen offenbaren. Mit dieser geometrischen Regelmäßigkeit der Formen in der Baukunst hat es folgendes näheres Bewandtnis: In der organischen Natur hat jedes Wesen seine eigentümliche Form, die eben durch die Art, wie das Leben in ihm sich darstellt, bestimmt ist: hingegen das Unorganische, die rohe Masse, der Stein im großen ist ganz ohne eigentümliche Form: denn die Krystallisation trifft nur die kleinen, im großen verschwindenden Teile, und die Schichtung, in der wir die Felsen antreffen, ist diesen doch nur eine zufällige, durch äußere Ereignisse bestimmte Form, keine aus dem Wesen des Steines hervorgehende, von innen aus bestimmte Form. Insofern ist der Stein gleichsam eine Materie *in abstracto,* bloße Materie ohne Form. Wenn nun in der Baukunst der Hauptzweck, der Kampf der Starrheit

und Schwere, worin eben das Leben des Steins besteht, zwar im ganzen die Form bestimmt; so läßt er sie doch oft im einzelnen unbestimmt oder erlaubt doch mehr als eine Form: da wird nunmehr die nähere Bestimmung der Form von der Gesetzmäßigkeit des bloßen Raumes ausgehn, der ja die Mutter aller Form ist. Nun aber ist der Raum selbst nur die Form unsrer Anschauung oder Auffassung: daher ist seine Gesetzmäßigkeit die der leichtesten Faßlichkeit und vollkommensten Anschaulichkeit. Daher ist die vom bloßen Raum genommene Gesetzmäßigkeit der Form diese, daß die Form überall die leichtst faßlichste und überschaubarste sei: dieses aber hängt ab von der Regelmäßigkeit und von der Rationalität der Verhältnisse. Also nun ist in der Baukunst jede Gestalt zuvörderst und zuerst bestimmt durch ihren Zweck im Bestande des Ganzen, also durch den Zweck, den Kampf zwischen Starrheit und Schwere sichtbar zu machen: demnächst aber ist die Form bestimmt durch die leichteste Faßlichkeit, d. i. durch Regelmäßigkeit und Rationalität der Verhältnisse. Demzufolge nun wählt die Architektur lauter regelmäßige Formen, grade Linien oder ganz gesetzmäßige Kurven, Cylinder, Kugeln, Kegel, Würfel, Parallelepipeden, Pyramiden. — Die Öffnungen sind Kreise oder Ellipsen, Quadrate oder Rektangel, deren Seiten aber ein rationales Verhältnis haben müssen und zwar ein leicht faßliches, wie 4 zu 8, 4 zu 6; nicht etwa wie 6 zu 7, oder 12 zu 13; oder die Öffnungen sind Blenden, Nischen, von ganz gesetzmäßigem Verhältnis. — Durch diese von der Gesetzmäßigkeit des Raumes ausgehende Forderung der leichtesten Faßlichkeit und Überschaubarkeit wird auch die Symmetrie herbeigeführt. *(X 266—268; vgl. II 471—472.)*

43. Einen ... Beleg für die Wahrheit unsrer Theorie des eigentlich Ästhetischen in der Baukunst gibt dieses, daß jedes Werk der Architektur eine ansehnliche Größe haben muß: ja es kann nie zu groß sein, hingegen leicht zu klein. (Die

Wache* zu klein, in Potsdam vieles zu klein.) Wie wäre dies erklärlich, wenn die ästhetische Wirkung bloß entspränge aus der Proportion, Form und Symmetrie? *(X 266; vgl. II 470—471.)*

44. Keine Säule ohne eine ihr grade angemeßne Last: soviel sie bequem tragen kann. — Daher sollen nicht Gewölbe oder Bogen unmittelbar auf Säulen gestützt sein; selbst wenn die Säulen imstande sind, sie zu tragen. Denn die Säule ist eine Stütze von mäßiger Stärke und kann durch einen Seitendruck von oben leicht umgeworfen werden. Die Säule steht nur fest, wenn die Last senkrecht auf den Knauf drückt. Ein mit beiden Enden auf den Säulen ruhender Bogen drückt aber immer etwas auf die Seite, oder wenigstens scheint es zu tun. Die Baukunst fordert aber eine augenscheinliche Überzeugung von der vollkommnen Angemessenheit der Stütze zur Last. Daher die Unschicklichkeit der Gewölbe auf Säulen: nur die spätern Römer und die Neuen haben es getan, nie die Griechen. *(X 263; vgl. II 468.)*

45. Endlich findet unsre Theorie des Wesentlichen der schönen Baukunst, des Grundgedankens derselben, eine Bestätigung in den bleibenden Gesetzen der Säulenordnung selbst, die bekanntlich das Hauptthema des rein ästhetischen Teils der Baukunst ist: dieses selbst ist daraus erklärlich, daß die Säulenreihe mit ihrem Gebälk das Thema der Baukunst, Stütze und Last, am vollkommensten und reinsten ausspricht. Wir wollen diese Gesetze daher betrachten. Sie wissen, es gibt fünf, aber eigentlich nur drei Säulenordnungen, nach Vitruv nur drei. Dorische, ionische, korinthische. Nun gibt es gewisse Regeln für dieselben, welche in den ältesten Zeiten Griechenlands allmählich gefunden wurden und noch heute strenge gelten. ... Diese Regeln wurden allmählich

---

* *zu Berlin. (F. M.)*

gefunden; die ältesten Säulen, z. B. Paestum, sind noch von keiner Ordnung; sie sind dicker und spitziger und näher aneinander als selbst die dorische Ordnung, zu der sie sonst sich neigen. Seitdem aber die Griechen diese Ordnungen, oder richtiger diese Verhältnisse der Säule überhaupt gefunden, innerhalb deren die drei Ordnungen, oder auch die fünf, nur kleine, unbedeutende Unterabteilungen sind, seitdem hat man sich in Griechenland und Rom streng daran gehalten (römische Ordnung noch eine Nebenvarietät). Auch später hat man sie befolgt, und so oft man davon abzugehn versuchte, war es eine offenbare Verschlechterung, man kam also immer wieder auf die alten griechischen Säulenordnungen zurück, und wie Sie diese befolgt sehn in allen übriggebliebnen Bauwerken der Alten, so sehn Sie solche auch in der neuesten Zeit überall streng befolgt, und von Petersburg bis Lissabon durch ganz Europa finden Sie in jeder Stadt, in jedem Landhause keine andern Säulen als die in den Vitruvischen Verhältnissen. Das ist doch sehr auffallend! Das Menschengeschlecht verbessert doch sonst alle Dinge mit der Zeit, oder verändert sie wenigstens, läßt die Moden wechseln: unsre Häuser sind ganz andre als die der Alten, in jedem Lande von Europa ist die Bauart etwas abweichend: die Säulenordnung bleibt dieselbe durch alle Länder, durch alle Jahrhunderte und Jahrtausende; jede Abweichung davon gibt sich bald als eine bloße Verirrung zu erkennen, von der man zum Canon zurück muß. Die Architekten haben ohne Zweifel zu allen Zeiten gesucht, ob es nicht noch beßre Proportionen der Säulen geben könne: aber vergeblich. — Dabei müssen wir nun noch bedenken, daß die Säule nicht irgendeinen natürlichen Gegenstand nachahmt, der ihre Verhältnisse bestimmte, wie etwa die Statue; daß auch durch ihren Zweck und Gebrauch diese Verhältnisse nicht unmittelbar bestimmt sind, (stehn kann sie, auch wenn sie außer dem Verhältnis ist,) da die gotische Bauart mit ihren Pfeifenstielsäulen auch fest steht, also nirgends in der Natur eine Standarte ihrer

Verhältnisse zu finden und zu sehn ist und diese daher als ganz willkürlich und beliebig gewählt erscheinen; dennoch aber so höchst genau bestimmt sind, und in allen Ländern und allen Zeiten diese Bestimmungen gelten und bleiben: das muß uns in Verwunderung setzen: wir können doch nicht annehmen, daß uns die drei Säulenordnungen angeboren sind, wie den Bienen die sechsseitige Form ihrer Zellen! Es muß also im ästhetischen Wesen der Architektur ein Grund liegen, der jene Verhältnisse der Säule so und nicht anders bestimmt. Erinnern wir uns an den rein ästhetischen Zweck der Architektur: sie will die Ideen der Schwere und Starrheit, und zwar wie diese im Stein vereinigt sind, zur deutlichsten Entfaltung ihres Wesens bringen. Die besondre Vereinigung jener Naturkräfte im Stein, also die Natur des Steins, ist es, von der jene Regeln eigentlich ausgehn. Die Verhältnisse von Schwere und Starrheit oder Tenacität sind in den verschiednen Steinarten ziemlich dieselben: Granit ist schwerer als Sandstein, hat aber auch festern Zusammenhang. Marmor zwischen beiden. Nämlich Stütze und Last, so verteilt, wie die Säulenordnung es fordert, zeigen aufs deutlichste den Kampf zwischen Starrheit und Schwere. Ich will dies deutlich machen. Wie groß die Last sei, die eine Säule tragen kann, das hängt bloß von ihrer Dicke ab, nicht von der Höhe: also bestimmt die Last bloß die Dicke. Allein wenn, bei dieser Last und bei dieser Dicke, die Höhe der Säulen sehr beträchtlich ist, und sie also sehr lang und dünn ausfallen, so nehmen wir augenscheinlich wahr, daß bei irgendeiner Erschütterung entweder der Last und der Säulen, durch Wind und Wetter oder Zufälle, oder des Erdbodens die Säulen leicht einbrechen könnten, weil lange, dünne Säulen etwas Gebrechliches haben. Wir sehn also, daß sodann, in jenem Kampf zwischen Schwere und Starrheit, die Schwere leicht die Oberhand erhalten könnte, die Starrheit nachgäbe, die Säulen zu knicken drohten. — Sind hingegen die Säulen kurz und dick, so ist hiezu keine Gefahr: allein der Kampf zwischen Schwere und Starrheit

stellt sich sehr schwach dar: die Starrheit leistet zu wenig: sie hält die Last nur eine verhältnismäßig kurze Strecke über der Erde gehoben. Die Schwere äußert ihre Macht nicht sichtbarlich genug: das Ziel ihres Strebens, der Erdboden, ist nicht weit genug von der Last, um anschaulich zu machen, wie stark sie dahin strebt. Zwischen diesen beiden Extremen, in deren einem die Schwere offenbare Übermacht hat und die Starrheit zu ohnmächtig erscheint, und in deren anderm die Starrheit zu wenig zu tun hat, die Schwere daher auch nur lässig strebt, nach einem zu nahen Ziel; — muß es einen Punkt geben, wo Last und Stütze sich grade gewachsen sind, sich sichtbarlich das Gleichgewicht halten und ihr Kampf recht augenscheinlich wird: dieser Punkt muß ziemlich genau zu bestimmen sein, es ist der der griechischen Säulenordnung überhaupt; dieser Punkt ist nicht so ganz genau bestimmbar, daß er nicht nach Maßgabe der Umstände in etwas variabel wäre, einige Modifikationen zuließe; diese Modifikationen sind die drei griechischen Säulenordnungen: die Anwendung einer derselben vor der andern wird angeraten durch das besondre Verhältnis der Höhe, der Last und der Breite des Gebäudes. Im ganzen ist es aber doch ein Punkt, aber kein mathematischer, er hat eine gewisse Breite; man hat ihn nach und nach gefunden, durch allmähliche Annäherung beider Extreme. Die dorische Ordnung, die älteste, war zu Anfang sehr niedrig im Verhältnis der Dicke, dabei sehr spitz: wie noch Paestum zeigt. Die alt-griechischen Monumente zeigen, wie man nach und nach zum besten Verhältnis der Säulenordnung gekommen; und zwar an der dorischen als der ältsten. Man hat sie nach und nach höher gemacht und ist allmählich von 8 Modeln des Schafts zu 14 gestiegen; dabei man bis auf den heutigen Tag geblieben. Dabei gibt nun die Säulenweite auch ein Moment, eine nähere Bestimmung an: Nämlich man könnte, um dieselbe Last zu stützen, und bei gleicher Höhe über dem Boden, die Säulen doch verhältnismäßig dünner machen, als die Säulenordnung angibt, wenn man nur mehr Säulen und

dichter aneinander setzte; oder auch umgekehrt sie verhältnismäßig dicker machen, wenn sie dann nur weiter auseinander und ihrer wenige wären: nun aber bestimmt die Natur des Steins auch gewissermaßen die Säulenweite. Der Stein hat einen bestimmten Grad von Tenacität und Zusammenhang, Kohäsion: vermöge dieses kann der Querbalken, das Gebälk, wenn es an einem Punkt gestützt ist, sich halten, eine gewisse Strecke weit, bis zu einem andern, wo es wieder einer Stütze bedarf: daß es nun grade in solchen Abständen gestützt sei, als seine Natur erfordert, dies macht eben den Kampf zwischen Starrheit und Schwere recht sichtbar: sind die Stützpunkte zu weit voneinander, so droht, für den Augenschein, das Gebälk einzubrechen, wenn auch die Säulen für die Last stark genug sind: denn die Schwerpunkte der Teile des Gebälks liegen dann zu weit von den einzelnen Säulen weg: sind sie zu nah aneinander und verhältnismäßig nicht zu stark für die Last; so kann die Starrheit des Gesteins ihre Kraft nicht offenbaren, indem sie nicht zeigen kann, wie sie fähig wäre, auch in größern Zwischenräumen frei zu schweben. Hier erlaubt jedoch die Baukunst schon freiern Spielraum, indem man für größre Weiten der Säulen stärkre Säulen nehmen kann, deren größre, dadurch herbeigeführte Höhe doch noch nicht die Säulen gebrechlich macht: daher gibt es für die Säulenweite nicht so enge Schranken als für die Dimensionen der Säulen selbst. Sie sehn also, daß der Grund für die Säulenordnung zu finden ist in der Natur des Steins, d. h. eigentlich in dem Verhältnisse, in welchem Starrheit, Tenacität und Schwere im Stein zusammen verbunden sind: und dies bestätigt abermals unsre Theorie, daß das, was die Baukunst zur ästhetischen Anschauung bringen will, der Kampf jener Grundkräfte der Natur ist. Da nun vermöge der drei Ordnungen die Verhältnisse der Dimensionen der Säule etwas variabel sind, innerhalb enger Schranken; so muß der Architekt die Wahl der Säulenordnung nach der Last nehmen: ist die Last groß, so sind dorische Säulen zu nehmen,

ist sie geringer, korinthische. Will man bei beträchtlicher Last doch korinthische Säulen, etwa um die Höhe herauszubringen, so müssen sie so viel dichter aneinander stehn: will man bei geringrer Last doch dorische, so müssen sie weiter auseinander. Also die Verhältnisse der Last, der Höhe, der Breite des Gebäudes, die passende Zahl der Säulen müssen die Wahl bestimmen. Gewöhnlich gibt man an, diese Wahl sei zu machen nach dem individuellen Zweck des Gebäudes: das korinthische Kapitäl sei heiter und prächtig, also zu Palästen, Schauspielhäusern u. dgl. Das ionische einfach und ernst, also zu Kirchen und Privathäusern, das dorische noch einfacher und ernster, also zu Tören, Zeughäusern u. dgl. — Ich sage, das Ästhetische hat gar nichts zu tun mit den menschlichen Zwecken, und der ästhetische Genuß verlangt nicht, daß man an die Bestimmung des Gebäudes denkt oder sie kennt: ferner, wie schwach ist nicht der vermeinte Ausdruck von Pracht oder Heiterkeit im korinthischen oder von Ernst im ionischen Kapitäl! Das ist meist imaginär. Die Last muß bestimmen, ob eine im Verhältnis dickre oder dünnre Säule zu wählen sei. Zu dickern Säulen paßt ein verhältnismäßig kleinres Kapitäl, wie das dorische und ionische: hohe, schlanke Säulen können auch ein großes Kapitäl vertragen, wie das korinthische; sie haben weniger zu tragen, erlauben daher reichern Zierrat. — Wollte man zu schweren Lasten die schlanke korinthische Säule nehmen, so wird nun, da sie dick werden muß, ihre Höhe sehr groß: ist dies für den Fall zweckmäßig, nun so nehme man sie: fordert der Fall bei gleicher Last doch geringre Höhe, so ist die dorische Säule zu nehmen: oder wenn es korinthische Säulen sein sollen, und doch nicht die Höhe wachsen soll, müssen sie dichter aneinander stehn, in größrer Anzahl dasein: an die Bestimmung des Gebäudes ist dabei unmittelbar nicht zu denken: das architektonisch Richtige und Schöne muß unmittelbar an die Anschauung sich wenden, nicht an die Reflexion über das, was die Menschen nun in dem Gebäude vornehmen werden: das ist ein Kommentar,

dessen es nicht bedürfen muß. Es trifft sich aber, daß Töre, Zeughäuser u. dgl. von schwererer Bauart sind als Paläste und Schauspielhäuser; daher dort die dorische Säule meistens paßt. Der Zweck des Gebäudes bestimmt dessen Schwerfälligkeit oder Leichtigkeit, und diese bestimmt die Wahl der Säulenordnung und des ganzen Stils überhaupt: Meistens wird gelehrt, eine Hauptregel sei, daß das Äußere des Gebäudes den Zweck desselben ankündigen soll, eine Kirche ernst, ein Palast prächtig, Schauspielhaus lustig u. dgl. m. Man kann es so machen, weil der Bauherr es so will: aber es ist nicht ästhetisch wesentlich: ästhetisch schön könnte auch ein Gebäude sein, was zu gar nichts diente; wie gesagt, das Ästhetische kennt gar nicht den menschlichen Zweck des Gebäudes zum Nutzen, sondern geht für sich und hat es mit ganz andern Dingen zu tun, mit dem Kampf der Naturkräfte im Stein: es verlangt nicht, daß man an den Zweck des Gebäudes denke: und ein Gebäude kann an sich sehr schön sein, wenn man ihm äußerlich seinen Zweck auch gar nicht ansieht: so ist in Venedig ein schönes, zierliches Gebäude, durch eine bedeckte Brücke in einem großen Bogen hoch durch die Luft dem Dogenpalast verbunden: wer könnte raten, daß es ein Staatsgefängnis ist, mit dem *ponte de' sospiri*. Gekuppelte, paarweise stehende Säulen sind eine Erfindung der Neuern, die Alten haben sie nie gebraucht, eben weil sie von falschem Geschmack sind: denn im Grundthema der Baukunst, Stütze und Last, liegt kein Grund dazu. Die Last ist doch, bei einem regelmäßigen Gebäude, gleich verteilt, darum muß es auch die Stütze sein: und die einzelnen Säulen müssen dick genug sein, um die Last zu tragen, und auch die ganze Reihe der Säulen nahe genug stehn, um bei gegebner Dicke der Last zu entsprechen, ohne daß es solcher Doppelsäulen bedarf. — Freilich gibt es Fälle, wo die Umstände zu doppelten Säulen Anlaß geben, wenn nämlich die Stütze stark sein soll, bei geringer Höhe: aber das soll eben vermieden werden. *(X 268—274.)*

46. Diesem zweiten Zweck der schönen Baukunst, das Licht seinem Wesen nach zu offenbaren, kann der in unsern Tagen und hier in Berlin zuerst gemachte Versuch architektonischer Werke von Eisen kein Genüge tun: weil die schwarze Farbe des Eisens die Wirkung des Lichts aufhebt, das Licht verschluckt: der metallische Glanz beim roten Abendlicht ist nur ein schwacher Ersatz dafür und wird auch wohl allmählich verschwinden. Überhaupt ist die schwarze Farbe dem deutlichen Hervortreten der Teile hinderlich. Dem ersten ästhetischen Zweck der Baukunst, Schwere, Starrheit, Kohäsion zur Anschaulichkeit zu bringen, entsprechen hingegen eiserne Gebäude sehr wohl: denn sie haben jene Eigenschaften in noch höherm Grade: aber eben weil in ihnen die Proportion beider Kräfte zueinander eine verschiedne ist als beim Stein und weil die Tenacität des Eisens hinzukommt, so sind die Proportionen, welche für steinerne Gebäude und ihre Teile als die besten befunden worden, nicht auf das Eisen sofort anwendbar: daher müßte man für die schöne Baukunst aus Eisen andre Säulenordnungen und andre Regeln überhaupt erfinden. An dem Monument läßt sich das nicht erläutern, weil es leider gotisch ist und die gotische Baukunst meiner ästhetischen Theorie nicht entspricht. *(X 275.)*

47. Das Schöne, was die Gartenkunst vorzeigt, gehört fast ganz der Natur an: sie selbst hat am Ende wenig dazu getan. Andrerseits ist sie wieder sehr ohnmächtig gegen die Ungunst der Natur, und wo ihr diese nicht vor-, sondern entgegengearbeitet hat, sind ihre Leistungen gering. (Charlottenburg.) Übrigens ist der reine und gute Geschmack in der Gartenkunst erst im verfloßnen Jahrhundert gefunden worden und zwar von England ausgegangen. Vorher herrschte der altfränkische oder holländische Geschmack, der am Ende doch wohl von Italien ausgegangen ist, wenigstens herrscht er dort noch; und sogar muß man aus dem wenigen, was die Alten von ihren Gärten berichten, vermuten, daß diese

auch solcher Art gewesen. Bekanntlich bestehn diese altfränkischen Gärten in graden Alleen, bekappten Bäumen, geschornen Hecken, Bogengängen, Schnörkeln von bunten Beeten, zu allerhand wunderlichen Gestalten geschnittenen Baumkronen u. dergl. Dagegen tut die englische Gartenkunst weiter nichts, als daß sie der Natur Gelegenheit gibt, ihre ganze Schönheit zu entfalten und möglichst vorteilhaft zu zeigen, stellt die Bäume zu schönen Gruppen zusammen, eröffnet Aussichten, Durchblicke, stellt verschiedne und abstehende Baumarten und Stauden nebeneinander, um Abwechselung zu geben und den Reichtum der Gestalten sehn zu lassen, läßt Höhen und Tiefen abwechseln, sorgt für Wasser und läßt dieses auf alle Weise seine Natur entfalten. Also sie geht darauf aus, durch günstiges Stellen der Objekte, die Auffassung der in der vegetabilischen und unorganischen Welt sich aussprechenden Ideen zu erleichtern: sie ist gleichsam nur die Toilette der schönen Natur. Von hier aus werden wir nun gleich einen Rückblick auf die gotische Baukunst tun: daher ich etwas tiefer auf diesen Gegenstand eingehe. — Nämlich der mächtige Unterschied zwischen französischen und englischen Gärten beruht im Grunde darauf, daß die englischen im objektiven Sinn angelegt sind, die französischen im subjektiven: dies heißt: in der englischen Gartenkunst geht der Zweck auf das Objekt, die Pflanzenwelt: man will nämlich die Ideen, in welchen der Wille sich objektiviert, in jeder Baumart, jeder Staude, in Berg, Fels, Gewässern, zu möglichst reinem und deutlichem Ausdruck bringen: also die Objektität des Willens auf dieser Stufe, d. h. in dieser Idee, soll möglichst rein hervorgehoben werden: das ist die leitende Idee: insofern ist die englische Gartenkunst objektiv. Die französischen Gärten sind subjektiv gedacht: damit meine ich: sie deuten durchweg auf die subjektive Absicht des Besitzers: sie zeigen überall nur das Gepräge des Willens des Besitzers und seiner Zwecke: diesem Willen ist die Natur untertan gemacht, ihre Formen, d. h. die Ideen, in welchen

der Wille in der vegetabilischen Natur sich objektiviert, sind verneint, den Pflanzen ist ihre natürliche Form und Stellung genommen: ein fremder Wille, der des Besitzers, ist ihnen aufgezwungen: diesen und dessen Zwecke drückt alles aus, die graden Alleen, die steifen, geschornen und geschnörkelten Hecken, die langen, schattigen Bogengänge, das Holzwerk, daran die Pflanzen geheftet sind, um Lauben zu bilden, die phantastischen Formen, zu welchen man den Taxus und Buchsbaum geschnitten hat: alles trägt das Gepräge der Dienstbarkeit der Natur unter dem Willen des Besitzers. Also in diesem Sinne sage ich, die englischen Gärten sind objektiv gedacht, die französischen subjektiv. — Nun scheint mir dasselbe Verhältnis obzuwalten zwischen der griechischen Baukunst und der gotischen: jene ist objektiv gedacht, diese subjektiv. Die antike Baukunst bringt die im Stein sich aussprechenden Ideen der Starrheit und Schwere zur deutlichsten Offenbarung durch den Kampf, in den sie sie versetzt: die subjektiven Zwecke der Nützlichkeit sind mit diesem ästhetischen und objektiven Zweck nur glücklich vereint. Hingegen im gotischen Gebäude ist der subjektive Zweck des Menschen recht absichtlich hervorgehoben und recht tyrannisch ausgesprochen: hier deutet alles auf den Menschen und auf seinen Dienst, zu dem es da ist: das Ganze und alle Teile deuten auf Behausung und Bedachung: die durch zwanzig koncentrische spitze Bogen vertieften Eingänge stoßen recht mit der Nase darauf, daß es ein Durchgang für den Menschen ist: die griechische Türe läßt den Menschen bloß ein, es sind zwei Pfeiler, die einen Balken tragen: sehn Sie die schöne Türe des Opernhauses, die nach der Bibliothek sieht, oben auf der Treppe*. Ebenso die spitzen Gewölbe überall deuten recht auf das freie Durchspazieren des Menschen: die Pfeiler, die die Gewölbe tragen, sind aus den

* *Bezieht sich auf die damalige Gestalt des Kg. Opernhauses zu Berlin. (F. M.)*

Fortsetzungen der Ränder der spitzen Bogen des Gewölbes entstanden, daher ihre abgeschmackte, sonst unverständliche und zwecklose Form: überall sind Türme zum Schauen für den Menschen, Balkone zum Harangieren, alles zu subjektiven Zwecken. Auch alle die zahllosen Verzierungen innen und außen repräsentieren solchen Dienst zu subjektiven Zwecken, stellen *en miniature* Türmchen, Schutzdächer, Geländer, Pförtchen dar. Alles spricht nur davon, daß der Mensch hier Herr und Meister ist und ihm die Materie mit ihren Kräften dienstbar. Darum ist die gotische Baukunst barbarisch, die griechische ästhetisch. Ich glaube, daß der gegebene Gesichtspunkt der gotischen Baukunst der richtige ist und die leitende Idee enthält. *(X 280—282.)*

48. In der ehemaligen Giustinianischen Sammlung findet sich von Michael Angelo da Caravaggio die allegorische Darstellung der sinnlichen Liebe oder Wollust: ein schönes Bild: ein geflügelter Jüngling mit Bogen und Pfeilen, den Ausdruck der wilden Lust im Gesicht: er hat einen Panzer, Bücher, mathematische und musikalische Instrumente, auch einen Lorbeerzweig und Krone und Scepter unter die Füße geworfen: um auszudrücken, daß die Macht der Wollust so groß ist, daß, wo sie herrscht, alle edleren Bestrebungen von ihr verdrängt werden und sie triumphierend den ganzen Menschen einnimmt: dieser abstrakte Gedanke ist das Allegorische, die nominale Bedeutung und führt offenbar von dem wirklich Dargestellten ab zu bloßen Begriffen: jedoch schließt hier die allegorische Bedeutung sich so nahe an die reale Darstellung an, daß man leicht von ihr zu dieser zurückkehrt. Immer aber liegt der eigentliche Wert des Bildes nicht darin, daß es Ausdruck einer moralischen Sentenz ist; sondern unmittelbar in der Darstellung eines solchen nackten Jünglings. In jeder Hinsicht viel schlechter ist eine Allegorie von Luca Cambiasi: sie soll den Gedanken der allgemeinen Menschenliebe ausdrücken: dargestellt ist eine kniende, matte Frau,

an der drei Kinder herumklettern, davon sie einem die Brust gibt. Das drückt den Gedanken der Menschenliebe sehr schwach und indirekt aus: der abstrakte Gedanke knüpft sich nicht leicht an das Bild, wie es hingegen bei jenem andern geschieht. — In den großen Fresko-Gemälden von Raffael im Vatikan steht als bloße verzierende Figur unter anderm eine schöne, große Frau, die einen Zaum in der Hand hält: das soll nun die Selbstbeherrschung sein: offenbar ist, um dies auszudrücken, die Figur nur eine sehr unvollkommne Hieroglyphe und wird uns über die Selbstbeherrschung keine andern Gedanken geben, als die wir schon mitbringen: der Wert des Bildes liegt ganz in dem wirklich Dargestellten, einer schönen, kräftigen Frau, wobei man die allegorische Bedeutung ganz vergessen muß, als etwas dem Kunstzweck Fremdes. *(X 306—307.)*

49. Alle große Dichter haben die Gabe der Anschaulichkeit. . . . Viele, ich glaube zuerst Lessing, haben gemeint, die Anschaulichkeit werde besonders dadurch hervorgebracht, daß man die Dinge stets in Bewegung schildere, nicht in Ruhe. Das ist scheinbar: aber doch nicht der Fall: auch ruhende Gegenstände lassen sich zur höchsten Anschaulichkeit bringen:

Voß:

> Auf die Postille gebückt, zur Seite des wärmenden Ofens.

Shakespeare: What you will; 2, 4:

> She sat like patience on a monument
> Smiling at grief.
>
> Sie saß wie die Geduld auf einem Grabmal,
> Die zu ihrem Gram lächelt.

Es ist bloß zufällig, daß die meisten sehr anschaulichen Darstellungen bewegte Gemälde schildern: es kommt daher, daß im Zusammenhang des fortschreitenden Gedichts viel öfter bewegte Scenen zu schildern Anlaß ist als ruhende: weil diese der Handlung des Ganzen nicht forthelfen. *(X 319—320.)*

50. Ein . . . Mittel, die Phantasie in Tätigkeit zu setzen, daß sie anschaue, was der Dichter beabsichtigt, ist die Innerlichkeit und Eigentlichkeit des Ausdrucks, *proprietas verborum,* das Treffende der Bezeichnung, daß nämlich der Dichter das Eigentümliche, das innere Wesen der Sache aufgefaßt hat und grade nur dieses ausspricht, ohne Beimischung des Zufälligen und Unwesentlichen. Dann steht die Sache mit einem Male vor uns da, und es bedarf keiner weitern Worte: wir fühlen genau, was gemeint ist, und malen das Unwesentliche nach unsrer Laune aus. Schon im Gespräch zeichnet der geistreiche Mensch sich von den gewöhnlichen augenblicklich dadurch aus, daß seine Worte genau der Sache angepaßt sind, richtig treffen, während gewöhnliche Menschen nur in gewöhnlichen Phrasen reden, die gang und gäbe sind wie die Scheidemünze des Landes. Der Geistreiche aber drückt seinen Worten seinen eignen Stempel auf, wie ein König, der eigne Münze schlägt. Bei großen Dichtern finden wir nun dieses im höchsten Grade. Beispiele gibt jede schöne Stelle eines Dichters: immer sehn wir durch ihre Worte den Gedanken so deutlich durchschimmern, wie durch ein enganliegendes nasses Gewand der Leib sichtbar ist: während schlechte Dichter umhertappen unter tausend Worten und Bildern, Ausdrücke häufen und doch nicht den rechten treffen, spricht der wahre Dichter mit einem Wort die ganze Sache aus, und ihr Bild steht deutlich vor uns. Jede Zeile eines guten Dichters ist ein Beispiel. Shakesp. Troilus and Cressida: Cressida und Diomedes liebeln und karessieren: Thersites belauscht sie und sagt: „How the devil luxury, with his fat rump and potato finger tickles these two together."

Virgil. Aen. 10, 745:

> Illi dura quies oculos et ferreus urguet
> Somnus, in aeternam clauduntur lumina noctem.

Gedenken Sie dieser Verse, wenn Sie einmal den sterbenden Fechter auf dem Kapitol im Original oder in Dresden im

Mengsischen Abguß sehn. — Welche ***proprietas verborum!*** *(X 320—321; vgl. V 578, 587, 629.)*

51. Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben gegen sich selbst oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Kleinigkeiten, beleidigen in der Poesie ebenso sehr als verzeichnete Figuren oder falsche Perspektive oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei. Dieserhalb ist auch die Einmischung unnatürlicher Einflüsse und Begebenheiten, wozu die sogenannten übernatürlichen mitgehören, in der Poesie, ja eigentlich in aller Kunst, verwerflich: das Ergötzen, was dergleichen geben mag, ist kein rein ästhetisches, sondern anderweitig zu erklärendes. Wenn nun aber gar das ganze Kunstwerk sich um ein unnatürliches (auch sogenanntes übernatürliches) Princip dreht, so hat ein solches Werk eigentlich keine lebendige Seele, sondern gleicht einem Automat, das durch eine geheime Maschinerie bewegt wird und zwar Sprünge macht, wie kein Mensch sie machen kann, aber kein wahres Leben zeigt: daher kann ein solches Werk uns nicht das Wesen des Lebens und der Welt kennen lehren, was doch der Zweck aller Kunst ist. Aller Maßstab zum Erkennen, ob die Darstellung Wahrheit habe oder nicht, ist uns genommen: es wird uns daher kalt lassen, und das Schicksal des Helden, seine Not kann uns nie lebhaft bewegen, da wir wissen, daß für den schlimmsten Fall Wunder bereit sind. Ein Kunstwerk dieser Art ist die Jungfrau von Orleans. Das ganze Stück hat ein übernatürliches d. h. unnatürliches Princip: daher gilt von ihm alles Gesagte, obgleich übrigens die Ausführung höchst vortrefflich ist. Ein Stück dieser Art kann, wenn es dem Zeitgeist angemessen ist, großen Beifall finden, eben nach Maßgabe seiner übrigen Vortrefflichkeit: aber es kann nicht zu aller Zeit gefallen und muß einmal im ganzen ungenießbar werden. Daher der

Dichter erster Größe, wenn auch seine Zeit ihm dergleichen erlauben sollte, von solcher Erlaubnis keinen Gebrauch machen wird. Das Unnatürliche ist schon weniger tadelhaft, wenn es nicht als innerstes Triebwerk das bewegende Centrum ist, wie in der Jungfrau von Orleans, sondern bloß als Beihülfe benutzt wird, um einen einzigen Umstand hervorzubringen, so daß, wenn man es für das eine Mal eingeräumt hat, man es nachher los ist und nun Natur und Wahrheit ungestört freien Lauf haben; so im Hamlet: nicht zu gedenken, daß Mitteilung von seiten eines Verstorbenen noch immer nicht zu den ausgemacht unmöglichen Dingen gehört, wenigstens Mitteilung von einem in der Ferne Sterbenden, nach den Erfahrungen des animalischen Magnetismus, nicht unbedingt für unmöglich erklärt werden darf. — Ebenso als bloße Beihülfe zur Herbeiführung der Begebenheiten ist das Wunderbare im Faust benutzt: es ist sehr sparsam davon Gebrauch gemacht und läßt Wahrheit und Natur immer einen ungestörten Lauf nehmen, neben sich: auch ist die Macht des Mephistopheles in engen Grenzen eingeschlossen und sehr beschränkt. So ähnlich hier die Art des Eingriffs des Übernatürlichen mit dem in der Jungfrau von Orleans ist, so wenig trifft, durch Verschiedenheit der Behandlung, der obige Tadel den Faust*. — Bisweilen mag, damit die Phantasie einmal alle ihre Luftsprünge mit Freiheit machen kann, dem Wunderbaren ganz freier Lauf gelassen werden, mit völliger Suspension aller Naturgesetze: ein solches Kunstwerk ist untergeordneter Art, ist bloße Belustigung der Phantasie; macht keine Ansprüche auf den ersten Rang, sondern appelliert an die Natur des Traums, will nur die Welt des Traumes und nicht des Lebens zeigen: der Art sind die Arabesken Raffaels, Shakespeares Sommernachtstraum, Goethes Walpurgisnachtstraum und sein goldnes Märchen, auch der goldne

---

* *Schopenhauer kannte damals nur den I. Teil des Faust. (F. M.)*

Esel des Apulejus. Weil aber die Phantasie allein uns schwerlich auf die Länge befriedigt und ausfüllt; so ist allen Werken dieser Art ein Streben zum Allegorischen und Symbolischen, d. h. zu geheimer abstrakter Bedeutung für die Vernunft, durchaus eigen, und selbst der Leser fühlt sich getrieben, allegorische und symbolische Bedeutung von selbst darin zu suchen, ja hinein zu legen. *(X 334—335.)*

52. Daß ... Gesang mit verständlichen Worten uns so besonders erfreut, kommt daher, daß darin unsre unmittelbarste und unsre mittelbarste Erkenntnis zugleich und im Verein beschäftigt ist: die unmittelbarste ist die der Sprache der Musik selbst; die mittelbarste das Verständnis der Begriffe, welche die Worte bezeichnen. Übrigens bei dieser Vereinigung von Sprache als Dichtung mit der Musik, also von Worten mit der Musik, müssen die Worte ganz und gar der Musik untergeordnet bleiben, wie es eben beim Gesange geschieht. Denn die Musik ist ungleich mächtiger als die Sprache, hat eine unendlich koncentriertere und augenblicklichere Wirksamkeit als Worte: daher müssen die Worte der Musik einverleibt, mit ihr verschmolzen sein und so ganz und gar die untergeordnete Stelle einnehmen und sich nach der Musik fügen. Das Gegenteil geschieht im Melodrama, wohin auch alles jetzt so häufig vorkommende Deklamieren zur Musik gehört: da will das Wort mit der Musik streiten, tönt ganz fremd dazwischen: das ist das Geschmackloseste, ja Abgeschmackteste, was heutzutage in den Künsten geduldet wird. Das Bewußtsein des Hörers wird zerrissen: will er auf die Worte hören, so ist ihm die Musik nur ein störendes Geräusch: will er hingegen sich der Musik hingeben; so sind ihm die Worte nur eine impertinente Unterbrechung derselben. Wer an so etwas Vergnügen findet, muß weder Gedanken für die Poesie, noch Gefühl für die Musik haben. *(X 359—360; vgl. I 309, 310, V 472.)*

XII. Über Schriftstellerei und Stil.

53. Es ist eine jetzt aufkommende fehlerhafte Schreibart, zwei Sätze, die gar kein Verhältnis von Grund und Folge haben, durch Wenn und So zu verknüpfen, z. B. „Wenn die Franzosen ein durch Grazie, Leichtigkeit, feinen Verstand und Witz sich auszeichnendes Volk sind; so finden wir an den Engländern eine durch Ernst, Festigkeit, richtiges Urteil und industrielle Tätigkeit sich auszeichnende Nation." Es scheint, daß Goethe bisweilen diese Wendung ohne Anlaß gebraucht hat, und sie findet, wie gewöhnlich die Fehler großer Männer, Nachahmung. *(IX 281.)*

XIII. Über Sprache und Worte.

54. Das wäre törichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, daß die Worte und der abstrakte Gedanken das würden und leisteten, was die lebendige Anschauung, die den Gedanken erzeugte, war und leistete. Diese lebendige Anschauung ist allein die wahre Erkenntnis; von ihr ist der Gedanke in Begriffen nur die Mumie, und die Worte sind gar nur der Deckel des Mumiensarges. *(X 87; vgl. Grisebach, Schopenhauers Nachlaß IV § 544.)*

XIV. Psychologische Bemerkungen.

55. In Hinsicht auf die Zukunft ist es bei recht unvernünftigen Charakteren, die weder durch fremde noch durch eigne Vernunftvorstellungen sich bändigen lassen, sondern uneingedenk des *respice finem* der Gegenwart die Zukunft opfern, so, daß man sagen möchte, es fehlt ihnen der Glaube an die Vernunft, denn was ihnen diese deutlich vorhält und sie auch einsehn und zugeben müssen, bewegt sie doch nicht: der Glaube daran scheint ihnen zu fehlen: sie warten die Erfahrung, die Wirklichkeit ab, in deren Gefolge die Reue kommt. *(IX 407—408.)*

56. Zur Individuation kommt . . . beim Menschen noch die Individualität, der individuelle Charakter (und die große Verschiedenheit individueller Charaktere), d. h. die vollständige Persönlichkeit: sie drückt sich hier schon äußerlich aus, als stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesamte Korporisation mit begreift. Ja je mehr der Mensch Geist hat, sich über das Gewöhnliche erhebt, desto mehr Individualität des Charakters. Zurückstehende Völker, Neger, Kalmücken, haben weniger, sind einander ähnlicher. — Menschen von Genie haben auch gleich mehr Individualität als die gewöhnlichen. Alles ist an ihnen charakteristisch und individuell, ihr ganzes Wesen und Tun ist eigentümlich und stark gezeichnet. Sie werden sogleich wiedererkannt, nicht leicht verwechselt, fallen bald auf usw. — Eben weil mit der Steigerung des Bewußtseins die Individualität sich steigert, die eigentliche Persönlichkeit sich vollkommner zeigt. Weil dies offenbar ist, so sind gemein und gewöhnlich Ausdrücke des Tadels, ungemein, ausgezeichnet, außerordentlich des Lobes. Gemein gilt mehr vom Moralischen, ein gemeiner Mensch, gemeine Seele; gewöhnlich mehr vom intellektuellen, gewöhnlicher Mensch, gewöhnlicher Kopf. Das Gemeine ist das, was der ganzen Species zukommt. Wer weiter keine Eigenschaften hat als die seiner Species, kann keinen großen Wert haben: seinesgleichen schafft die Natur aus unerschöpflicher Quelle. Er ist darin dem Tier ähnlich; denn die Eigenschaften seiner Species hat auch jedes Tier, aber keine individuellen. In gewissem Sinne fühlt man, daß ein Wesen, welches weiter keine Eigenschaften hat als die seiner Species, gerechterweise auch auf kein andres Dasein Anspruch zu machen hat als auf das Dasein der Species. Denn ein Individuum ist grade wie das andre. *(X 110.)*

57. Man hat auch bemerken wollen, daß fast jeder Mensch einen kleinen Anstrich von Wahnsinn habe, der nur gelegentlich sich blicken läßt. Das möchte vielleicht sein.

Es läßt sich so erklären. Die vollkommne Gesundheit des Geistes besteht in der deutlichen und ganz gleichmäßig zusammenhangenden Rückerinnerung des eignen Lebenslaufs und seiner Erfahrungen. Nun aber ist unsre Erinnerung des vergangnen Lebenslaufs überhaupt immer sehr unvollkommen, und auch ungleichmäßig. Die Erinnerung befaßt nur das Allgemeine der durchlebten Vergangenheit, und dann sind aus tausend Lebensscenen einzelne vollständig stehn geblieben: daher kommt es, daß das Selbstbewußtsein überhaupt sehr unvollkommen und von geringer Klarheit ist: und die Ungleichheit der Erinnerung, das hin und wieder Lückenhafte in ihr, mag wohl veranlassen, daß jeder Mensch auf eine individuelle Weise einen kleinen Anstrich von Wahnsinn hat: dieser wird am deutlichsten dann hervortreten, wann, in einzelnen Momenten, die Gegenwart einmal überaus klar erkannt wird; weil dann die Vergangenheit desto mehr im Schatten bleibt, durch die Klarheit der Gegenwart verdunkelt wird. *(IX 378—379; vgl. I 228.)*

XV. Zur Lebensweisheit.

58. Unsre guten Eigenschaften, unsre Stärken, lernen wir bald kennen und zu unserm Vorteil benutzen. Ebenso aber müssen wir uns überwinden, auch unsre natürlichen Schwächen, Mängel, Fehler ein für allemal deutlich kennen zu lernen, auch nach ihnen die Grenze unsrer Ansprüche bestimmen und über das Unerreichbare uns auch hier zufrieden geben: denn die innre Notwendigkeit steht noch fester als die äußre. Haben wir das getan; dann werden wir am sichersten dem bittersten aller geistigen Leiden entgehn, der Unzufriedenheit mit uns selbst, der gekränkten Eigenliebe: denn diese ist die unausbleibliche Folge der Unkenntnis der eignen Individualität, aus welcher falscher Dünkel hervorgeht, aus diesem Vermessenheit; und dann folgt Beschämung. *(X 418; vgl. IV 479.)*

59. Grade der Wille ist das Unveränderliche an jedem Menschen, eben weil er das Wesentliche, das Radikale ist. — Sie lernen einander jetzt kennen, Fehler und Tugenden, Moralisches und Intellektuelles. Wenn nun nach fünfzehn Jahren einer den andern einmal wieder treffen wird; so wird er finden, daß dieser an Einsicht, Kenntnis, Erfahrung viel reicher geworden, also hierin sich geändert hat, auch vernünftiger und gesetzter geworden: aber schon in der ersten Stunde wird er an ihm dieselben moralischen Fehler wahrnehmen, die er jetzt an ihm kennt; ja sie werden noch deutlicher geworden sein. Ebenso werden seine Gesichtszüge sich sehr geändert haben, durchweg; aber der Charakter derselben wird ganz derselbe sein, und eben an diesem Charakter wird der andre ihn wiedererkennen: denn die Züge und ihr Verhältnis sind viel zu sehr geändert: aber der Charakter ist der Wille selbst, das Radikale im Menschen und das außer der Zeit Liegende. . . . Also ist es ein Grundsatz „der Mensch ändert sich nicht". — Das ist besonders praktisch wichtig: es muß die Basis unsers Zutrauens und unserer Vorsicht sein: man prüfe den Freund. Dann aber kann man ihm trauen, wenn die Prüfung ernst und scharf war. Hingegen traue man keinem, der einmal falsch befunden. Eine Beleidigung verzeihen, heißt eigentlich sie zur Wiederkunft einladen. Ich nehme aber hier verzeihen für vergessen. Man verzeihe sie in dem Sinn, daß man keine Rache suche: aber man vergesse sie nicht und benehme ihr alle Gelegenheit zur Wiederkehr. Kant sagte: Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich: d. h. die Sache umgekehrt machen. *(X 397; vgl. III 519—521.)*

60. Man muß leider sagen: Ein Gran Wille wiegt mehr als tausend Gran Erkenntnis. Was seinem Willen zuwiderläuft, das ist jedem meistens unmöglich einzusehn; und was seinem Willen gemäß ist, daran hält er fest. Weiterhin werden Sie einsehn, wie im Menschen der Wille

das Radikale ist; die Erkenntnis nur wie der Schaum, von ihm aufgetrieben, leicht auf der Oberfläche ruht. Den Menschen durch die Erkenntnis beizukommen, hält entsetzlich schwer: darum hat die Wahrheit einen so schlimmen Stand in der Welt: daher ist es eine Riesenarbeit, durch die Erkenntnis den Menschen beikommen zu wollen. Der bequeme Weg hingegen ist, sich an ihren Willen zu wenden: man besteche nur den Willen: dann ist die Erkenntnis überzeugt und alles gewonnen. Wer bei den Menschen Gunst erlangen will, der sage ihnen nicht, was wahr ist, sondern, was sie gern hören. — Auch in Hinsicht auf die eigne Lebensklugheit ist es von sehr großem Nutzen, sich dieses große Übergewicht des Willens über die Erkenntnis deutlich gemacht und fest eingeprägt zu haben. — Z. B. Wenn Sie bei einer Angelegenheit jemand um Rat fragen; so müssen Sie nicht bloß überlegen, ob er wohl Einsicht über die Sache hat; sondern vor allem, ob er wohl irgendeine Absicht, ein Interesse, und sei es noch so klein, dabei möglicherweise haben kann: denn dann ist hundert gegen eins zu wetten, daß seinen Rat nicht seine Einsicht bestimmen wird, sondern seine Absicht. Dies geschieht sogar, ohne daß er selbst sich dessen deutlich bewußt ist. Sowie Sie ihn fragen, was Sie zu tun haben, tritt augenblicklich in sein Bewußtsein, was dabei seinem Vorteil gemäß ist, darüber kommt seine eigentliche, unparteiische Erkenntnis über das, was Ihrem Vorteil gemäß zu tun wäre, gar nicht zur Sprache: er sucht nun augenblicklich, Sie zu dem zu überreden, was seinen Wünschen entsprechend ist: dabei bildet er sich vielleicht selbst ein, bloß nach seiner Einsicht zu raten, und doch ist es bloß seine Absicht, sein Wille, der seine Rede lenkt und seinen Rat besticht. Darum nun, wenn er auch hierin irrt und nicht merkt, welchen Ursprungs sein Ratschlag sei; so ist es gut, daß Sie es merken: sein eignes Zeugnis darüber, ob er nach Einsicht oder nach Absicht rede, ist inkompetent und ungültig: aber das Zeugnis seines objektiven Interesses ist gültig: dies, sein Verhältnis,

müssen Sie darüber befragen, d. h. nachsinnen, ob er irgendwie ein Interesse bei der Sache haben kann; und ist es der Fall, so müssen Sie annehmen, daß er aus Absicht, nicht aus Einsicht rede: denn so groß ist das Übergewicht des Willens über die Erkenntnis. Dieses ist so groß, daß einer offenbare Lügen sagen kann, ohne im Augenblick sich dessen eigentlich bewußt zu sein: Sie müssen nicht meinen, daß, wer lügt, es stets mit deutlicher Absicht und Überlegung tue: nein: fragen Sie einen über etwas, davon er Rechenschaft schuldig ist, oder so etwas, so ist die Antwort, welche ihm zuerst in die Gedanken kommt, nicht die, welche der Wahrheit gemäß ist; sondern die, welche seinem Willen gemäß ist; diese nicht nach der Wahrheit, sondern nach seinem Interesse abgefaßte Antwort fährt nun gleich heraus, ohne daß er einmal sich selbst gefragt habe, ob sie wahr sei: der Wille bestimmt unmittelbar die Antwort, unmittelbar das Interesse bestimmt die Antwort, ohne daß bei der reinen Erkenntnis auch nur angefragt worden wäre: das ist die Entstehungsart der meisten Lügen, die eben deshalb mit so ehrlicher und natürlicher Miene gesagt werden. *(IX 523—525; vgl. II 245, III 633—634.)*

Charakterentwickelung.

Von **P. Plankemann** (Altenhunden).

Unsere Zeit, die wie wenige vor ihr das Recht der Individualität betont, hat ein lebhaftes Interesse geweckt für den Einzelnen, für sein Werden und Vergehen, für die Gesamtheit seines Daseins. Davon legt die Literatur der letzten Jahre mit ihren zahllosen Entwickelungsromanen, mit ihren Biographien, Briefsammlungen und Tagebuchveröffentlichungen, legt aber auch das Leben von heute mit seinen Hunderten von Schularten und Erziehungsmethoden ein beredtes Zeugnis ab. Die Entwickelung des individuellen Charakters ist ein Mittelpunkt im geistigen und praktischen Leben geworden. Für den, dessen Lehrer Schopenhauer gewesen ist, stellt sich das Problem etwa so dar: In welcher Weise kann bei der Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters die Entwickelung beeinflußt werden?

Unter „unveränderlich angeborenem Charakter“ verstehen wir Schüler Schopenhauers die Gesamtheit der Anlagen, mit denen der Mensch geboren wird, und die die unveränderliche Grundlage seines Wesens bilden. Auf dieser Grundlage entwickelt sich in Zeit und Raum als Bild des angeborenen der individuelle Charakter. Zuweilen, jedoch in ganz seltenen Fällen, geschieht diese Entwickelung, wie bei Kellers grünem Heinrich, rein von innen heraus, als ein bloßes Auseinanderfalten fertig vorhandener Eigenschaften, in den allermeisten

Fällen dagegen haben auch äußere Bedingungen, wie sie durch Erziehung, Umgebung und Schicksal geschaffen werden, einen gewissen Einfluß. Sie können den Charakter natürlich nicht in seinem Wesen umgestalten oder auch nur in seiner Richtung ändern, aber sie können doch sein Bild, so wie es sich eben in Zeit und Raum darstellt, modifizieren. Denn der Charakter ist ja eine Summe von Anlagen. Anlagen aber, die häufig Gelegenheit haben, sich zu äußern, werden durch die Übung gestärkt, andere, die dauernd verhindert werden, sich zu betätigen, können verkümmern. Die Folge davon ist, daß ein Teil der Anlagen zur vollen Entfaltung kommt und als hervortretende Eigenschaften das Bild des Charakters bestimmt, ein andrer dagegen zurücktritt und, weil er selten bemerkbar wird, kaum vorhanden zu sein scheint.

Hier nun liegt die Möglichkeit und die Hauptaufgabe aller Erziehung: es kann ihr gelingen und sie muß versuchen, das Bild des Charakters so zu gestalten, daß die guten Eigenschaften beherrschend in den Vordergrund treten. Die erste Bedingung zur Erreichung dieses Zieles ist genaue Kenntnis des zu erziehenden Charakters. Der Erzieher muß wissen, zu welchen Eigenschaften die stärksten Anlagen vorhanden sind, und welche besonderer Pflege bedürfen, um sich durchsetzen zu können. Darauf gründet sich seine eigentliche Arbeit, die bestehen muß im Üben der guten, im Unterdrücken der schlechten Eigenschaften und im bewußten Zusammenfassen alles dessen, was der zu erziehende Charakter an Gutem und Kräftigem enthält, um dem Schlechten und Schwachen eine geschlossene Kraft entgegensetzen zu können. Die einzigen Mittel, dies zu erreichen, sind beim unreifen Menschen Beispiel und Gewöhnung, und die einzige Hilfe des zu Erziehenden ist dessen Zuneigung zum Erzieher. Im heranreifenden Menschen erwächst diesem jedoch ein Verbündeter, und zwar der stärkste, den er sich wünschen kann: die Vernunft des zu Erziehenden. Deren Ausbildung wird nun eine neue, wichtige Pflicht für ihn; denn der Intellekt ist ja außer dem

Schicksal die stärkste Macht, die sich dem Willen entgegenstellen und so auf die Entwickelung des Charakters einwirken kann. Ursprünglich zum Diener des Willens geschaffen, ist er im Menschen Berater beim Wählen und Entscheiden geworden, und als solcher kann er einen starken Einfluß ausüben dadurch, daß im Kampf der Motive einmal erlangte Einsichten den Ausschlag geben. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnen auch die vielumstrittenen Prinzipien ihre Berechtigung. Hilfsmittel sind sie im Kampf der Motive, der Leitfaden, an dem sich der Wille in dem Hin und Her dieses Kampfes zurechtfindet, indem sie ihn erinnern an das, was in ähnlichen Lagen seinem Wesen gemäß gewesen ist, und ihn so zur Stetigkeit anhalten. — Diese Macht des Intellekts muß der Erzieher in seinen Dienst zu stellen suchen. Er muß ihn dahin bringen, daß er seinen Einfluß auf den Willen bewußt und konsequent ausübt, alles beachtend, was für den Erzieher maßgebend war. Dadurch wird dieser selbst nach und nach entbehrlich gemacht, und an Stelle der Erziehung durch einen andern tritt die Selbsterziehung des reifen Menschen.

Aufgabe und Mittel der Erziehung bleiben auch dann die gleichen: Stärken der guten und Zurückdrängen der schlechten Eigenschaften durch konsequentes Zusammenfassen und Üben des Guten. Natürlich können durch zielbewußtes Vorgehen des Erziehers, wenn es in dessen Absicht liegt, ebensogut die schlechten wie die guten Eigenschaften gefördert werden, aber nie andere als die, welche im angeborenen Charakter liegen. Jeder Versuch, die Entwickelung in andrer Weise zu beeinflussen, muß fehlschlagen und wird es leicht zum Schaden des zu Erziehenden tun. Denn wenn dessen Eigenart stärker ist als der Einfluß, der ihn lenken will, so schiebt er diesen einfach bei Seite und entfaltet ihm zum Trotz seine angeborenen Anlagen, vielleicht einseitiger und schroffer, als er es sonst getan haben würde. Ist dagegen der ausgeübte Druck zu stark für den bedrängten Charakter, so muß dieser entweder verkümmern, da er seine Anlagen

nicht entfalten darf und andere als ihm angeborene doch nicht entwickeln kann, oder er zerbricht. — Doch auch bei der richtig geleiteten Erziehung ist der Erfolg kein sicherer. Jeder Charakter reagiert auf andere Weise und in anderem Umfang auf den Versuch, ihn zu beeinflussen. Zwischen dem willigsten Nachgeben und der schroffsten Unzugänglichkeit sind alle Stufen möglich, und selbst einmal erreichte Erfolge sind nicht unter allen Umständen zuverlässig; denn wie sehr auch einzelne Eigenschaften zurückgedrängt werden können — ausrotten läßt sich keine, und immer bleibt die Möglichkeit offen, daß auch die verborgenste bei gegebenem Anlaß hervorbrechen und alles andere verdrängend in den Vordergrund treten kann.

Fast in der gleichen Art wie die Erziehung wirken auch Umgebung und Schicksal auf die Entwickelung des Charakters ein. Mit dem Unterschied allerdings, daß die Erziehung mit bewußter Absicht die guten Anlagen stärken will, Umgebung und Schicksal dagegen ohne Wahl bald Gutes, bald Schlechtes fördern, und daß ihrem Einfluß jeder Charakter ausgesetzt ist, während eine sorgfältige verständige Erziehung nicht vielen Menschen zuteil wird, und gar einer kräftigen Selbsterziehung nur die allerwenigsten fähig sind. In der Regel wird auch der Einfluß von Umgebung und Schicksal stärker sein als der der Erziehung, denn die Macht, mit der eine jahrelang unveränderte Umgebung zur Übung und deshalb Stärkung bestimmter Eigenschaften zwingt, kann auch die konsequenteste Erziehung nicht erreichen, und der Gewalt, mit der das Schicksal auf einen Menschen eindringen und sein Wesen im tiefsten Grunde aufwühlen kann, hat sie erst recht nichts an die Seite zu setzen. Berechenbar und unbedingt zuverlässig sind die Wirkungen von Umgebung und Schicksal so wenig wie die der Erziehung, und auch ihnen gegenüber finden sich alle Stufen der Widerstandsfähigkeit. Im allgemeinen scheinen für die Gestaltung des Charakters, besonders für sein Erstarken in bestimmter Eigenart, un-

günstige Umgebung und widriges Geschick förderlicher zu sein als sehr große Gunst der Verhältnisse; denn nicht selten wird der Charakter, der fortwährend zum Kampf gezwungen wird, mit Widerständen, die ihn in seiner Entwickelung hemmen wollen, gerade durch diesen Kampf stark und erzwingt sich seine Entfaltung, während sehr günstige Verhältnisse, die dem Menschen alles bequem zu machen scheinen, aber keine seiner Anlagen zu starker Anspannung zwingen, seine Kräfte unausgebildet lassen und sie verzetteln. Darum wohl Falkes Wunsch: „Herr, laß mich hungern dann und wann, sattsein macht stumpf und träge“. Doch liegt in dem fortwährenden „Hungern“ auch eine Gefahr, vielleicht keine kleinere als in dem fortwährenden „Sattsein“; denn wie zu günstige Verhältnisse den Menschen dazu führen können, sich selbst zu verlieren in Bequemlichkeit und Selbstunkenntnis, so droht die fortwährende Bedrückung ihn zu sehr auf sich selbst zu werfen, so daß er nur sich selbst und die Gesetze kennen lernt, die die Not ihm aufdrängt. Eher auch als der Druck der Erziehung kann der des Schicksals zu schwer werden für die Widerstandskraft des Charakters, so daß er darunter verkümmert oder zerbricht. Die Spruchweisheit des Alten Testamentes wird wohl das Beste empfehlen mit ihrer Bitte: „Armut und Reichtum gib mir nicht, laß mich aber mein bescheiden Teil Speise dahinnehmen“.

Für den ganz starken Menschen gibt es im Kampf mit widrigem, besonders mit plötzlich eindringendem widrigen Geschick noch eine Möglichkeit außer Nachgeben oder Zerbrechen. Nietzsche spricht einmal die Ansicht aus, ein starker Charakter ließe sich dadurch beeinflussen, daß ihm eine Wunde beigebracht werde, durch die Neues gleichsam inokuliert werden könne. Mit der Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters läßt sich diese Ansicht nicht recht vereinen, aber die Tatsache, daß wirklich nach einer schweren Erschütterung Eigenschaften an einem Menschen hervortreten, die früher nie bemerkbar waren, ist keine so ganz seltene. Der Grund

dazu ist darin zu suchen, daß ein Charakter wohl nie alle Fähigkeiten entfaltet, zu denen die Anlagen in ihm liegen. Die stärkeren drängen von selbst die schwächeren zurück, und wenn diesen dann kein besonderer Anlaß zu Hilfe kommt, bleiben sie latent. Wühlt aber einmal ein mächtiges Schicksal den Charakter im tiefsten auf, so können auch sie hervortreten, dem Bild des Charakters neue Züge geben und es vielleicht gar gänzlich verändern. Natürlich immer nur das Bild des Charakters. Dieser selbst, der unveränderlich angeborene Kern des Menschen, ist schlechterdings durch gar nichts zu ändern als durch die Verneinung seiner selbst; die aber fällt nicht unter den Begriff der Charakterentwickelung.

Über die Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft und als Kunst.*

Von **Karl Primer** (Herrstein).

Es muß auffallen, mit welcher scharfen Betonung Schopenhauer die Philosophie als Kunst der Philosophie als Wissenschaft entgegensetzt. Soweit ich die Schopenhauer-Literatur kenne, hat man sich mit dem hieraus sich ergebenden Problem nicht in dem verdienten Maße beschäftigt. Bei einem Denker wie Schopenhauer, kann man eine so ausdrücklich ausgesprochene Auffassung nicht kurzweg etwa als eine Schwachheit erklären, durch die er mit seinem Jahrhundert oder der romantischen Strömung zusammenhängt. J. Volkelt hat in seinem Werke, das zu den sehr lesenswerten Schopenhauer-Büchern gehört, sich mit der hier aufgeworfenen Frage zu beschäftigen nicht versäumt, desgleichen hat es Richert in seiner interessanten Darstellung getan. Ich habe aus Schopenhauers Werken alle wichtigen auf die Frage bezüglichen Äußerungen zusammengestellt. Es sind (mit unerheblichen Auslassungen) folgende:

S. 19 Z. 20 (Grisebach, Schopenhauers Nachlaß, Bd. IV): „Der Stoff, in welchem Philosophie geschaffen werden soll, sind Begriffe, diese (und also ihr Vermögen, die Vernunft) sind dem Philosophen, was dem Bildner der Marmor: er ist Vernunftkünstler: sein Geschäft, d. i. *seine Kunst*,

* Vortrag, gehalten auf der Schopenhauertagung in Frankfurt a. M. (1913).

ist diese, daß er die ganze Welt, d. i. alle Vorstellungen und auch was in unserm Innern sich findet (nicht als Vorstellung, sondern als Bewußtsein), daß er dies alles abbilde für die Vernunft, diesem allem entsprechende Begriffe zusammensetze, also die Welt und das Bewußtsein in abstracto treu wiederhole. Sobald dies geschehen sein wird, sobald alles, was im Bewußtsein sich findet, zu Begriffen gesondert und zu Urteilen wieder vereint, für die Vernunft niedergelegt sein wird; — wird das letzte, unumstößliche, ganz befriedigende System der Philosophie, das Kunstwerk, dessen Stoff die Begriffe sind, da sein. Vollkommen objektiv, vollkommen naiv, wie jedes echte Kunstwerk, wird also diese Philosophie sein. Um sie zu schaffen, wird der Philosoph, wie jeder Künstler, immer unmittelbar aus der Quelle, d. i. der Welt und dem Bewußtsein, schöpfen, nicht aber es aus Begriffen abspinnen wollen, wie viele falsche Philosophen, besonders aber Fichte, es taten, und wie es, scheinbar und der Form nach, auch Spinoza tat. Solches Ableiten von Begriffen aus Begriffen ist in Wissenschaften von Nutzen, aber in keiner Kunst, also auch nicht in der Philosophie."

S. 20 Z. 32: „Gegenstand der Philosophie, der Kunst, deren bloßes Material die Begriffe sind, ist nur die Idee."

S. 21 § 10: „Meine Philosophie soll von allen bisherigen (die platonische gewissermaßen ausgenommen) sich im innersten Wesen dadurch unterscheiden, daß sie nicht, wie jene alle, eine bloße Anwendung des Satzes vom Grunde ist und an diesem als Leitfaden daherläuft, was alle Wissenschaften müssen, daher sie auch keine sein soll, sondern eine Kunst."

S. 23 Z. 24: „Da ich erwiesen habe, daß die wahre Philosophie sich bloß mit den Ideen beschäftigt, so finden wir auch hier den Beweis, daß sie Kunst sei und nicht Wissenschaft."

S. 27 Z. 31: „Die Philosophie ist so lange vergeblich versucht, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte."

S. 28 Z. 17: „Der Philosoph vergesse nie, daß er eine Kunst treibt und keine Wissenschaft."

S. 30 Z. 1: „Das ist die Methode, durch die ich eine Philosophie schaffen will: statt, daß man bisher sie immer durch Anwendung des Satzes vom Grunde zu finden hoffte, der aber nur für die Wissenschaft taugt, die Philosophie hingegen eine Kunst ist."

S. 31 Z. 4: „Aber die Philosophie verläßt ihn und tritt zu den Künsten über. Da wird sie sein, wie die Künste alle, reich und allgenugsam."

S. 32 Z. 7: „So soll also auch die Philosophie allgenugsam werden, herausgehoben aus dem rastlosen Strom, der die Wissenschaften trägt, zur feststehenden ruhigen Kunst. Aussprechen soll sie, was die Welt ist, nicht mehr nur das Material betrachten, auf dem sie abgebildet ist. Wiederholen soll sie die Welt, welches das Geschäft jeder Kunst ist."

S. 33 Z. 26: „Die Philosophie aber ist Kunst und geht daher nicht jenen Weg (der Wissenschaft): die Vernunft macht also nur die Aufgabe, ohne sie zu lösen, nachher ist sie nur der Stoff, in welchem das Kunstwerk zustande kommt: sie fordert und empfängt daher, aber sie gibt nicht: denn das Was, die Idee, ist Gegenstand aller Kunst, und der Begriff kann nie mehr enthalten als die Vorstellung, davon er Vorstellung ist. Wer also bei Begriffen bleibt, wird kein Künstler und Philosoph."

S. 35 § 18: „Eine Wissenschaft kann jeder erlernen, wenn auch der eine mit mehr, der andere mit weniger Mühe. Aber von der Kunst erhält jeder nur soviel, als er, nur unentwickelt, mitbringt. Was helfen einem Unmusikalischen Mozartsche Opern? Was sehn die meisten an der Rafaelschen Madonna? Und wie viele schätzen Goethes Faust

nicht bloß auf Autorität? Denn die Kunst hat es nicht, wie die Wissenschaft, bloß mit der Vernunft zu tun, sondern mit dem innersten Wesen des Menschen, und da gilt jeder nur so viel, als er wirklich ist. Eben dies nun wird der Fall sein mit meiner Philosophie; denn sie wird eben Philosophie als Kunst sein. Jeder wird davon genau nur so viel verstehn als er selbst wert ist: im ganzen wird sie daher wenigen wirklich gefallen, und wird paucorum hominum sein, was ein großer Lobspruch ist. Freilich wird den meisten diese Philosophie als Kunst sehr ungelegen sein. Allein ich dächte, wir könnten schon historisch aus dem Mißlingen aller Philosophie als Wissenschaft, d. h. nach dem Satz vom Grunde, versucht seit 3000 Jahren, wohl abnehmen, daß auf dem Wege sie nicht zu erreichen ist. Wer weiter nichts kann, als den Zusammenhang der Vorstellungen auffinden, d. h. Gründe und Folgen verknüpfen, der mag ein großer Gelehrter werden, aber so wenig ein Philosoph, als ein Maler, oder ein Poet oder Musiker."

S. 37 Z. 25: „Denn die Philosophie hat zwei Perioden: die erste war die, wo sie, Wissenschaft sein wollend, am Satz vom Grunde fortschritt und immer fehlte, weil sie am Leitfaden des Zusammenhangs der Erscheinungen das suchte, was nicht Erscheinung ist . . ., die zweite Periode der Philosophie wird die sein, wo sie, als Kunst auftretend, nicht den Zusammenhang der Erscheinungen, sondern die Erscheinung selbst betrachtet, die platonische Idee, und diese im Material der Vernunft, in den Begriffen, niederlegt und festhält."

S. 39 Z. 23: „Das Wesen der Welt in Begriffen auszudrücken und so die Anschauung in einem andern Stoff (den Begriffen) zu wiederholen, ist diejenige Kunst, welche Philosophie heißt."

S. 40 Z. 20: „Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie die Philosophie für eine Wissenschaft hielten

und sie daher am Leitfaden des Satzes vom Grunde suchten."

S. 41 Z. 8: „Sie (die Philosophie) wird Kunst sein und, wie diese, nur wenigen wirklich da sein."

S. 42 § 25: „Wenn auch einst die Philosophie zur höchsten Vollendung gediehen sein wird, so wird sie doch nie, bei der Erkenntnis des Wesens der Welt, die anderen Künste entbehrlich machen; vielmehr wird sie ihrer stets als eines notwendigen Kommentares bedürfen."

S. 47 § 35 Z. 7: „Hieraus folgt, daß es gar keine für alle Menschen vorhandene und allgemein gültige Philosophie geben kann. Denn der Unterschied im Grade der Intelligenz ist viel zu groß."

S. 48 Z. 2: „Es kann nicht eine Philosophie für alle geben, wie es eine Mathematik, eine Physik für alle gibt. Denn die Philosophie nimmt alle Kräfte des Geistes und den höchsten Schwung, the utmost stretch, derselben in Anspruch und da tut sich denn die diversitas captus hominum zu sehr hervor."

S. 53 Z. 20: „Sie (die Philosophie) muß, wie die Poesie, eine eigentlich freie Kunst bleiben."

S. 58 § 54: „Zum Künstler, also auch zum Philosophen, machen zwei Eigenschaften: 1. das Genie, d. i. die Erkenntnis ohne Satz vom Grunde, d. i. Erkenntnis der Ideen. 2. . . . ."

Die bisher vorgebrachten Stellen stammen allerdings aus Schopenhauers Nachlaß, und zwar dem IV. Bande, der vornehmlich Äußerungen in der angedeuteten Richtung enthält. Interessant ist ferner, daß sich in diesem IV. Bande wohl nur eine einzige Stelle findet, wo eine etwas modifizierte Auffassung zutage tritt, nämlich:

S. 43 § 28: „Sofern die Philosophie nicht Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde ist, sondern Erkenntnis der Idee, ist sie allerdings den Künsten beizuzählen: allein sie

stellt die Idee nicht, wie die andern Künste, als Idee, d. h. intuitiv dar, sondern in abstracto. Da nun alles Niederlegen in Begriffen ein Wissen ist, so ist sie insofern doch eine Wissenschaft: eigentlich ist sie ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr etwas, das beide vereinigt."

Der II. Band der Parerga enthält noch zwei verwertbare Stellen. S. 11 vergleicht Schopenhauer das Wesen des Dichters mit dem Wesen des Philosophen. S. 15 sagt er: „Philosophie muß, so gut wie Kunst und Poesie, ihre Quelle in der anschaulichen Auffassung der Welt haben". Bemerkenswert ist es, daß aber sogar im II. Bande des Hauptwerkes, der nach dem Urteil Deussens als die gereifteste Schöpfung Schopenhauers anzusehen ist, mehrere wichtige Äußerungen zur Philosophie als Kunst stehen. Hierbei ist zu betonen, daß wir es nicht mehr mit dem jüngeren Schopenhauer, sondern mit dem in der Mitte der Fünfziger stehenden Manne zu tun haben. S. 147 stellt Schopenhauer ein Schema der Wissenschaften auf, die er zunächst: 1. in reine Wissenschaften a priori, 2. in empirische oder Wissenschaften a posteriori einteilt. Es folgen dann die einzelnen Unterabteilungen. Danach fährt er fort:

S. 148: „Die Philosophie oder Metaphysik tritt nicht in die Reihe, weil sie nicht ohne weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heischt, nachgeht, sondern zuvörderst diesen selbst zum Gegenstand hat. Sie ist als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt."

S. 444 Z. 22: „Dennoch ist eben hier die Quelle nachgewiesen, aus welcher alle echten Produktionen, in jeder Kunst, auch in der Poesie, ja, in der Philosophie, ihren Ursprung nehmen."

S. 450 Z. 1: „Wie nun in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewußtseins sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmählich dahin, daß bisweilen, wenn auch selten und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deutlichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was ist das alles?" oder auch mit „wie ist es eigentlich beschaffen?" Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere, ebenso, den Künstler oder Dichter machen."

S. 475 Kapitel 34: „Nicht bloß die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseins zu lösen."

S. 476 Z. 33: „Inzwischen sehen wir hier, worauf die Verwandtschaft der Philosophie mit den schönen Künsten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel dieselbe ist."

S. 477 Z. 18: „Dem allen zufolge ist in den Werken der darstellenden Künste zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite: hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben."

Aus den hier vorgebrachten Stellen des Hauptwerkes ergibt sich zwar eine merkliche Abschwächung des Standpunktes, den Schopenhauer in den Nachlaßbemerkungen vertritt, aber man sieht doch, daß Schopenhauer die alte Neigung behält, die Philosophie für mit der Kunst verwandt zu halten und sie in deren unmittelbaren Nähe zu erblicken. Andrerseits sind für die Beurteilung die Nachlaßäußerungen deshalb wichtig, weil ihnen ein intimerer Charakter zukommt.

Ich halte es für eine ausgemachte Sache, daß Schopenhauer ernstlich die Philosophie mehr für Kunst als für Wissenschaft angesehen hat. Dies ergibt sich nicht bloß aus den vorgebrachten direkten Äußerungen, sondern aus dem Studium alles dessen, was Schopenhauer überhaupt geschrieben hat. Sein Geniekultus, die ganze Lehre vom intuitiven Erkennen, das sich keineswegs immer bloß mit dem anschaulichen Erkennen deckt, sondern außerdem ein anschauliches Erkennen höherer Art ist, beweisen dies. Das Schauen der platonischen Ideen hängt natürlich eng damit zusammen. Es trifft sich aber, daß auch Kant die Kunst als Kunst des Genies bezeichnet und gelehrt hat, in der Wissenschaft gäbe es kein Genie.

Wie Schopenhauer von einem Mißlingen der Philosophie als Wissenschaft seit drei Jahrtausenden spricht, so hat Kant eine ganz ähnliche Auffassung. Beim Studium der Vernunftkritik und der Prolegomenen sind in den Lesern von jeher allerlei widersprechende Gedanken erzeugt worden. Schon K. L. Reinhold schrieb nicht lange nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“: „die Kritik ist von Dogmatikern für den Versuch eines Skeptikers ausgerufen, der die Gewißheit alles Wissens untergräbt, von Skeptikern für die stolze Anmaßung, auf den Trümmern der bisherigen Systeme einen neuen Dogmatismus aufzuführen, — von den Supernaturalisten für einen fein angelegten Kunstgriff, die historischen Fundamente der Religion zu verdrängen und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen, — von den Naturalisten für eine neue Stütze der sinkenden Glaubensphilosophie — von den Materialisten für eine idealistische Widerlegung der Realität der Materie — von den Spiritualisten für eine unverantwortliche Einschränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiets der Erfahrung versteckte Körperwelt“, usw.

Auch Möbius sagt, Kants Denken sei zwiespältig, so daß im Laufe der Zeit jeder bei Kant gefunden habe, was

er suchte. — Eines aber scheint mir aus Kant unwidersprechlich hervorzugehen, nämlich, daß er alle Philosophie, d. h. Metaphysik, soweit solche bis zu seinen Tagen existierte, nicht für Wissenschaft gehalten hat. Er geht der Metaphysik mit scharfen Worten zu Leibe und spricht ihr mit auffallend betonter Deutlichkeit den wissenschaftlichen Charakter ab. Ich gewann dadurch den Eindruck, als sei ein Hauptpunkt des Kantschen Philosophierens das Suchen nach streng wissenschaftlicher Begründung, nach möglichst sicherer Wahrheit und Klarheit. Zum Beweise lege ich einige Stellen aus den Prolegomenen vor. Schon in dem stolzen Titel steckt ein solches Argument. „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können." Kant sagt:

S. 29 Z. 21 (Reclam): „Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen, daß es unumgänglich notwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen, ‚ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei'. Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, daß sie sich nicht, wie andere Wissenschaften, in allgemeinen und dauernden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, daß sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich groß tut, und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstrieren, so muß doch einmal über die Natur dieser angemaßten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fuße kann es mit ihr unmöglich länger bleiben."

S. 30 Z. 17: „Es ist aber eben nicht so was Unerhörtes, daß nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sei,

endlich sich jemand die Frage einfallen läßt, ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sei? Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmalen schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte .... Zu fragen, ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sei, setzt voraus, daß man an der *Wirklichkeit* derselben *zweifle*. Ein solcher Zweifel aber beleidigt jedermann .... und daher mag sich der, so sich diesen Zweifel entfallen läßt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten gefaßt machen. Einige werden in stolzem Bewußtsein ihres alten und eben daher für rechtmäßig gehaltenen Besitzes, mit ihren metaphysischen Kompendien in der Hand, auf ihn mit Verachtung herabsehen; andere, die nirgend etwas sehen, als was mit dem einerlei ist, was sie schon sonst irgendwo gesehen haben, werden ihn nicht verstehen, und alles wird einige Zeit hindurch so bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung besorgen oder hoffen ließe. Gleichwohl getraue ich mir vorauszusagen, daß der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht bloß an seiner bisherigen Wissenschaft zweifeln, sondern in der Folge gänzlich überzeugt sein werde, daß es dergleichen gar nicht geben könne, ohne daß die hier geäußerten Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und, da dieses noch niemals geschehen, daß es überall *keine Metaphysik* gebe .... Er wird gestehen, daß eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derselben, nach einem *bisher ganz unbekannten Plane*, unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeitlang dagegen sträuben wie man wolle."

Aus diesen Erörterungen Kants geht klar hervor, daß er die bisherige Metaphysik als Wissenschaft nicht anerkennt.

Auch ist Kant der Ansicht, daß die Angriffe David Humes auf die Metaphysik zu einer Ablehnung und Zerstörung derselben geführt haben.

Wichtig ist es, daß Kant ausdrücklich von einer Reform spricht. Es handelt sich bei dieser Reform darum, die Philosophie bezw. die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen und ihr eine sichere Grundlage zu geben.

Überhaupt braucht Kant in der Einleitung zu den Prolegomenen sehr oft und mit auffallend stark betonter Deutlichkeit den Ausdruck „Wissenschaft", wodurch er zeigt, worauf es ihm ankommt. Er sagt:

S. 46 § 4: „Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich; könnte man sagen: Hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen, und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen, so wäre die Frage: ist überall Metaphysik möglich? unnötig."

S. 47 Z. 15: „Daß zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen, und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat."

Weiter äußert Kant gegen die Metaphysiker:

S. 55 Z. 10: „Wollen sie dagegen ihre Geschäfte nicht als Wissenschaft, sondern als eine Kunst heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Überredungen treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdann die bescheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, daß es ihnen nicht erlaubt sei, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal zu mutmaßen, geschweige etwas zu wissen."

Ausdrücklich sagt Kant in demselben Abschnitt: „Die Behauptung der Metaphysiker muß Wissenschaft sein oder sie ist überall gar nichts."

Aus den beiden Vorreden Kants zur Kritik der reinen Vernunft geht ebenfalls klar hervor, daß er die bisherige Metaphysik als Wissenschaft nicht anerkennt, daß er vielmehr die wissenschaftliche Basis erst schaffen will.

Ich gebe Kant soweit recht. Aus seinen hier vorgeführten Äußerungen läßt sich nicht nur schließen, daß er unbefriedigt war wegen der Unsicherheit der Metaphysik und daß er sie nicht bloß auf Grund seiner erkenntnistheoretischen Erwägungen ablehnte, sondern auch auf Grund anderer Überlegungen, z. B. solcher, daß stets eine Metaphysik der anderen widersprochen habe. Gerade aus ähnlichen Betrachtungen kann man dazu kommen, zu bestreiten, daß bis auf den heutigen Tag eine Metaphysik als Wissenschaft da sei. Wäre eine solche vorhanden, so müßte sie sich allgemein durchsetzen können. Dann brauchten nicht fortwährend neue metaphysische Systeme aufzutauchen wie die Pilze aus der Erde.

Was unter anderem dahin führt, die Wissenschaftlichkeit der Philosophie anzuzweifeln, ist eben dieses. Die Geschichte der Philosophie weist — sagen wir — dreißig Denker auf, an deren Namen sich gewisse Systeme und Welterklärungen knüpfen. Aber wer wollte behaupten, daß der oder jener Philosoph im Besitze der Wahrheit gewesen sei? Die Wertschätzung eines Philosophen und der von ihm aufgestellten Philosophie hängt von so vielen subjektiven Momenten ab. Der Eine schwört auf Kant, der Andere nennt ihn einen Begriffskrüppel. Dem Einen ist Schopenhauer der Weisheit letzter Schluß, der Andere bezeichnet ihn als Phantasten und seine Philosophie als einen Roman. — Ein Philosoph löst den anderen ab. Ihn hebt die Welle, verschlingt die Welle und er versinkt. Es ist nicht so leicht, zu dem philosophischen Labyrinth einen Ariadnefaden zu finden. Gewiß gibt es eine historisch-wissenschaftliche Philosophie. Aber darauf kommt es nicht hauptsächlich an, was der oder jener Philosoph gelehrt hat. Es wäre eine Aufgabe, festzustellen, in welchen Punkten eigentlich die großen Philo-

sophen wirklich übereinstimmen und auf welcher Grundlage dies geschieht.

Indem Kant alle wissenschaftliche Erkenntnis auf die Erscheinungswelt einschränkte, die Metaphysik beseitigte und bloß Physik übrig ließ, hat er sozusagen einen sehr modernen Schritt getan. Aber seine Ablehnung der Metaphysik als notwendige Folge seiner Erkenntnistheorie, ist auch aus seinem sonstigen geistigen Habitus wohl zu verstehen. Besonders ist es erklärlich, warum Kant das Gebiet der Metaphysik, dieser wichtigsten, schönsten Provinz im Reiche der Philosophie, unbebaut lassen mußte. Nicht bloß mußte er dies auf Grund seiner Lehre von der Apriorität des Raums, der Zeit und der Kausalität, sondern vornehmlich deshalb, weil er von einseitigen, ja falschen Voraussetzungen aus philosophierte. Wenn man die ganze Philosophie bis Kant in ihren Hauptmomenten als Scholastik, als Begriffsphilosophie bezeichnen darf, die eben deshalb keinen wissenschaftlichen Wert beanspruchen kann, so gehört Kant selbst in der Hauptsache zur Scholastik. Seine Kritik der reinen Vernunft beweist dies nach Form und Inhalt. Das Philosophieren in lauter Begriffen, der unheimliche Reichtum an Terminologie machen das Studium seiner Werke sehr mühsam und vermindern den wissenschaftlichen Wert. Man hat das Gefühl, als ob dieser Genius sich quäle, statt auf Beinen auf Stelzen zu gehen. Wenn Schopenhauer mit Selbstverleugnung den Stil Kants als glänzende Trockenheit bezeichnet, so darf man wohl sagen, daß der Glanz die sekundäre Rolle spielt, die Trockenheit aber den Primat hat.

Der große Irrtum Kants liegt darin, daß er die Philosophie auffaßt als reine Vernunfterkenntnis aus Begriffen. Das Apriorische liegt Kant am Herzen, das Aposteriorische, Empirische ist von ihm derart vernachlässigt, als habe es keine Bedeutung. Hier gerade hat Schopenhauer eingesetzt. Er hat philosophiert aus dem weiten und reichen Gebiet der inneren und äußeren Erfahrung, zu dem Kant — infolge der scholastischen Befangenheit — sich den Zugang versperrt

hat. Kant war wirklich in dem Wahn verstrickt, daß die Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung nehmen dürfe. (§ 1 der Prolegomena.) Auch war er zu sehr umnebelt von den Voraussetzungen Humes, daß Erfahrung keine Notwendigkeit ergebe. Als ob ein Satz wie: „alles was lebt, muß sterben", nicht genug Notwendigkeit einschließe, wenn es auch nur eine empirische ist. Aber die Erfahrung sollte durchaus niederen Ranges sein, die Metaphysik in der guten Gesellschaft der Mathematik bleiben und lauter absolut notwendige Sätze enthalten wie diese. Diese Verschwisterung hat ihn zu großen, verhängnisvollen Irrtümern geführt. Schopenhauer ging ganz und gar auf das in Mißkredit stehende aposteriorische Element der Erfahrung zurück. Er zeigte, daß die Begriffe kein selbständiges Dasein haben wie bei Kant, der ungefähr die Begriffe ähnlich nimmt, als seien sie universalia ante res. Darin besteht die philosophisch wissenschaftliche Tat Schopenhauers, daß er lehrte, die Begriffe samt und sonders zuerst und immer von neuem an der Anschauung zu kontrollieren. Er stellt sich damit auf den Boden der Natur so gut wie die Naturwissenschaft es tut. Schopenhauer hat gelehrt, daß aus Begriffen sich keine neue Erkenntnis gewinnen läßt, daß dies nur aus der Anschauung möglich ist. — Große Köpfe, die die Philosophie bereicherten, haben in Gegenwart der Anschauung gedacht, dies erkennt man „an ihrem treffenden, originellen, der Sache genau angepaßten Ausdruck, an der Neuheit der Bilder, an dem Schlagenden der Gleichnisse".

Philosophien, die von abstrakten Begriffen ausgehen, wie Absolutum, Gott, Unendliches, Endliches, Identität, Diversität, Indifferenz, Nichtsein, Anderssein, Sein, Wesen, Pflicht, Tugend, höchstes Gut, Sittengesetz, schweben ohne Anhalt in der Luft. Philosophie ist nicht Wissenschaft aus Begriffen, sondern Wissenschaft in Begriffe.

Das Operieren mit weiten Abstraktis war die „Hauptquelle der Irrtümer des dogmatischen Philosophierens". Mit

Recht hat Schopenhauer die Ausdrücke Begriffsalgebra, Begriffsarchitektur, Begriffskartenhäuser geprägt. Die Hervorhebung des Gegensatzes zwischen anschaulichem und abstraktem Erkennen, das Betonen des primären Charakters der Anschauung und des sekundären der Begriffe ist der Grundzug der Philosophie Schopenhauers. Schopenhauer ist überhaupt der Zermalmer der Wortphilosophie, von der wir noch heute genug Beispiele haben. Er hat sich die allein unerschöpfliche Quelle eröffnet, um metaphysisch fruchtbar zu philosophieren, nämlich diese ganze Welt, wie sie greifbar und naiv vor uns liegt. Er hat sich nicht gegen die Empirie, dieses unermeßliche Gebiet, aus dem alle Entdeckungen ewig fließen, verschlossen, wie es Kant getan hat, der seinerseits dem David Hume vorwirft, er habe unbedacht aus dem Felde der reinen Erkenntnis sich die reine Mathematik abgeschnitten. Der Fehler Kants ist größer als derjenige Humes. Auch glaube ich, daß das Beste an Schopenhauer dem Wesen der Baco-Locke-Humeschen Philosophie näher steht als der Kantschen. Wie die Deutschen politisch mehr ideologisch-utopisch waren als andere Völker, so auch in ihrer Philosophie, so bei Leibnitz und Kant. Den englischen Bestandteil in Schopenhauers Philosophie halte ich für wertvoller als den deutschen. Er ist — durch den behindernden Einfluß Kants — nicht zur vollen Wirkung gekommen.

Soweit mein Thema von der Philosophie als Wissenschaft handelt, bin ich der Ansicht, daß Schopenhauer die Philosophie auf den allein wahren Boden der für uns bestehenden Wirklichkeit gestellt hat. Er hat auf Fels, nicht auf Sand oder gar in die Luft gebaut. Er hat — gemäß seiner Methode — wirklich Fühlung mit allen irdischen Wissenschaften und kann sie metaphysisch verwerten. Ist seine Philosophie in ihren höchsten Ergebnissen und in ihren letzten Ausblicken sozusagen nicht „von der Welt", so vergaß Schopenhauer doch nicht, daß er zunächst „in der Welt" ist und von hier aus zu philosophieren hat. Sein Weg ist

induktiv und analytisch, nicht deduktiv und synthetisch wie der Weg der Scholastik, die keinen anderen hatte, weil bei ihr das Ergebnis vor der Untersuchung feststand. So haben wir seit Schopenhauer richtige Prinzipien und Methoden in der Philosophie. — Sein Hauptgrundsatz ist, das Unbekannte aus dem Bekannten abzuleiten; aus dem unmittelbar Gegebenen, d. h. dem Selbstbewußtsein, das mittelbar Gegebene, die Außenwelt. Deshalb nennt Schopenhauer die Welt Makranthropos. Das mag manchem rückständig vorkommen, es liegt aber darin die philosophisch richtige Methode. Das erste, was vorliegt, ist das Problem; dann muß sich der Blick des Forschers nach innen wenden, denn es ist „Kern der Natur-Menschen im Herzen". Die Rätsel der Welt können nur gelöst werden, indem an der rechten Stelle die äußere Erfahrung mit der inneren in Verbindung gesetzt wird. Das Analogieverfahren ist, wenn behutsam und folgerichtig durchgeführt, wissenschaftlich. Was aber die letzten Fragen betrifft, die den denkenden Geist am meisten beunruhigen, so wissen wir darüber nichts, haben also darin keine Wissenschaft. Ich denke, daß wir nur mutmaßen, bloß Annäherungswerte erreichen können. Selbstverständlich bin ich weit entfernt zu glauben, daß, was Hume oder Schopenhauer über die letzten Fragen gedacht haben, wissenschaftlich nicht mehr Wert habe als die Gedanken eines Tagelöhners. Ich bin vielmehr der Meinung, daß sich die Richtung, in der die Wahrheit verborgen liegt, andeuten läßt. Aber es ist kein Wissen. Auch Schopenhauer hat hier und da in seinen Werken, so zuversichtlich und dogmatischen Tones er sonst redet, eingestanden, daß sein Ding an sich doch noch in die Erscheinungsform eingehüllt ist. Ebenfalls sagt er: „Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag, stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben." Er gibt zu: Viele Probleme ließe seine Philosophie noch übrig, viele Fragen unbeantwortet. Ja Schopenhauer spricht die merkwürdigen Worte aus, es ließe

sich wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß bezüglich der letzten Fragen nicht bloß für uns keine Erkenntnis möglich sei, sondern überhaupt keine, also nie und nirgends; daß nicht nur niemand sie wisse, sondern, daß sie nicht wißbar seien.

Vom Dasein, Wesen und Ursprung der Welt sei ein bis auf den letzten Grund gehendes Verständnis unmöglich. Auch sagt er einmal, wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswert sei, so sei es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unseres Daseins und irgend ein Aufschluß uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist als ihr Elend und ihre Nichtigkeit.

Auch lege ich großen Wert auf den Satz Schopenhauers: Daher kann man als das notwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „Ich glaube an eine Metaphysik".

Ich habe gesagt, daß die Metaphysik Schopenhauers auf der Grundlage der Erfahrung, der Natur aufgebaut und von hier aus wissenschaftlich verankert ist. Dadurch hat sich erwiesen, wie glücklich Schopenhauer die Kantsche Philosophie ergänzt und fortsetzt. Was aber Schopenhauer besonders zustatten kam, war das überlegen künstlerische Element seines Genies gegenüber dem wissenschaftlichen Kants. Die Verwertung nicht bloß des Logischen, Rationalen, sondern auch des Irrationalen, das Hinabsteigen in die Tiefen der Persönlichkeit, das ahnungsvolle Schauen, die göttliche Intuition, das Schöpfen aus dem Reichtum des Gefühls, des Gemütes, des Sinnlichen und Leidenschaftlichen, aus dem Abgrund des Willens, das alles sind die Mächte, mit denen im Bunde Schopenhauer als Künstler sein Werk schuf. Die bloß wissenschaftliche Veranlagung des Gelehrten, der in seinem Spezialzweig aufgeht, unterscheidet diesen sehr von der titanischen Natur des Philosophen, der sich über das Dasein überhaupt wundert und darin sein Problem sieht. Das Darüberstehen über dem Einzelnen, Vielen, der Drang, das Allgemeine, Typische, Ewige zu fassen und festzuhalten, rückt die Tätigkeit des Philosophen von der des Wissenschaftlers

ab in die Nähe des Künstlers. Die Forderung des Anschauens mit Sinnlichkeit und Verstand, die Schopenhauer erhebt, ist eine der Grundbedingungen zur philosophischen wie zur künstlerischen Tätigkeit.

Die schöpferisch-philosophische Kraft Schopenhauers erinnert an diejenige der großen Musiker, Dichter, Maler, Bildhauer. Die Wissenschaft ist unpersönlich, abstrakt, kalt, die echte Philosophie muß reiche Farben haben, sie muß ein Hineingreifen ins volle Menschenleben, ins Herz der Welt sein. Andernfalls wird die Philosophie dürr, schal, langweilig, öde. Man könnte sagen: In Schopenhauers Werk vernimmt das Ohr das Brausen des Meeres, das Rauschen des Windes, das Heulen des Sturms, die Klänge des Trauermarsches. Das Auge sieht die Firnen des umwölkten, von der Sonne glühenden Montblanc, die einförmige Steppe, das lebenerstorbene Felsgeröll wilder Bergeshöhen, den Frieden der Abendlandschaft bei untergehender Sonne. Schopenhauers Weg führt auch durch Kranken-, Irren-, Siechen- und Zuchthäuser, über Friedhöfe und Gräber. — Kind, Mann und Greis läßt er reden. — Nichts ist ihm fremd, nicht die Weihnachtsstube mitten im Schnee und Eise der Dezembernacht noch das Ende des Maskenballes, wann die Larven abgenommen werden. Bilder und Vergleiche stehen ihm zu Gebote von künstlerischer Wahrheit und Pracht, wie ich sie sonst bei keinem Schriftsteller fand, es sei denn bei Shakespeare.

Weitere Darlegungen würden zu weit führen. Zum Schlusse möchte ich, nicht weil es Mode, sondern weil es schön und wahr ist, aus Nietzsche (Zarathustra) die Worte hersetzen: „Ausgezogen bin ich aus dem Hause der Gelehrten, und die Tür hab ich noch hinter mir zugeworfen. Zu lange saß meine Seele hungrig an ihrem Tische.“ „Ich muß ins Freie und weg aus allen verstaubten Stuben.“

Auch möchte ich darauf hinweisen, daß Scotus Erigena alle Wissenschaften unter dem Namen scientia zusammenfaßt, im Gegensatz zur Philosophie, die er sapientia nennt.

Schopenhauers Verhältnis zur Romantik und Mystik.

Von **Hermann Wolf** (Amsterdam).

Schopenhauer gehört zu jener großen Kategorie Menschen, die die sinnliche Wirklichkeit im tiefsten Sinne als unwirklich erlebt. Sie ist für sie ein Traumbild, ein Phantasma, das ins Nichts zerrinnt. In dieser Auffassung der Welt als Traum, als irreales Trugbild hat man den typischen „romantischen" Charakter seiner Philosophie gesehen. Ich glaube jedoch, daß man dadurch entweder die Tiefe des romantischen Geistes überschätzt oder Schopenhauer unterschätzt, was die Tiefe seiner Persönlichkeit betrifft. Wenn wir das Wesen der Romantik auffassen als Sentimentalität, als Schwäche, als unbefriedigte Sehnsucht, dann sehen wir, daß Schopenhauer gerade das Gegenteil von dem ist, was man „romantisch" nennt. Bei ihm fließt das Erlebnis der Irrealität der Erscheinungswelt aus einer ganz anderen Quelle. Denn auch die indische Philosophie, Parmenides, Platon, Plotin und die Mystiker erlebten die Wirklichkeit als unwirklich, aber nicht, weil ihnen die Realität weh tat, wie den Romantikern, nicht weil sie aus schwächlicher Überempfindlichkeit ihr nicht gewachsen waren, sondern aus dem leidenschaftlichen Drang nach dem Absoluten, der sie den Schleier der Erscheinungswelt durchbrechen ließ. Der Romantiker geht entweder an der Realität zugrunde oder bleibt in schmerzlicher Sehnsucht nach dem Absoluten befangen, der Metaphysiker und Mystiker läßt die phänomenale

Wirklichkeit an sich zugrunde gehen oder, wie Schopenhauer sagt, „vernichtet sie theoretisch"[1]). Dies ist der wesentlichste Unterschied zwischen Schopenhauer und der Romantik.

Diese Leidenschaft für das Absolute der Dinge hat sich bei Schopenhauer nach zwei bedeutsamen Richtungen hin geäußert, nämlich nach der metaphysischen Richtung und nach der mystischen Richtung hin. Das Absolute (er hat sich zwar energisch gesträubt gegen diesen Begriff, aber ich glaube mit Simmel nur „aus Feindseligkeit gegen die ihm zeitgenössische Philosophie")[2]), das Absolute, sage ich, ist für ihn einerseits das raum- und zeitlose „Substrat der Erscheinungen", das „Ding an sich", das Weltwesen, andererseits ist es das privative, relative Nichts des Mystikers. Schopenhauer hat es unzweifelhaft empfunden, daß darin ein ungeheurer Widerspruch steckt. Z. B. zeigt sich das in dem Brief an Frauenstädt vom 6. August 1854 (Grisebach S. 205): „Dies Loskommen (vom Willen zum Leben) ist für uns geradezu ein Übergang ins Nichts (Nirwana = Nichts), aber dieses Nichts ist relativ (W. a. W. u. V. 8, 71). Das über diese Erkenntnis Hinausgehende ist absolut transzendent, daher die Philosophie hier aufhört und die Mystik eintritt".

Aber nicht nur diese Seite der Mystik, d. h. das Erlebnis der Ruhe im Nichts, im Absoluten, die „unio mystica" (s. z. B. Plotin, Enn. III 8, 11 und V 5, 6, Eckhart, Ausgabe Buttner I p. 190, Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann, Inselausgabe S. 9), auch eine andere Seite des mystischen Lebens, nämlich das mystische „Anfangserlebnis" (v. Scholz, Deutsche Mystiker, S. 31), das Weininger „Ich-Ereignis" genannt hat, ist ihm als Intuition, als Augenblick der geistigen Geburt bekannt[3]) (s. dafür Neue Paralipomena, S. 86). Hat

---

[1]) Neue Paralipomena (Grisebach S. 223 und S. 249). Welt als Wille und Vorstellung (Ausgabe v. Deussen, II, p. 705 f.).

[2]) „Schopenhauer und Nietzsche". Leipzig 1906, S. 23.

[3]) Mühletaler: „Schopenhauer und die abendländische Mystik". Basler Dissert. 1910.

er also die zwei wichtigsten mystischen Erlebnisse gekannt, ihm fehlt doch das wesentliche mystische Moment, nämlich das Moment der frommen Anbetung, die Demut, der Glaube. Er erlebte die unio mystica als bloße „Ruhe“ und Befreiung vom „Frohndienst des Willens“ genau so, wie ihn die Kunst erlöste. Der tiefste Sinn aller religiösen Mystik mußte ihm verschlossen bleiben. Während der religiöse Mensch (auch pessimistisch) den Schmerz des Seins erlebt, so ist dieses Schmerzerlebnis doch nie das Wesentliche wie bei Schopenhauer, der den Schmerz des Seins als das Wesentliche empfand und sich dadurch nie zur wahren Religiosität hinaufschwingen konnte.

Ausgearbeitet, wesentlich erweitert und mit zahlreichen Belegstellen versehen, erschien dieser Vortrag in holländischer Sprache in der „Tydschrift voor Wysbegeerte“, Januar 1914. Hier konnte nur ein ungenügender Auszug gegeben werden. Für Literatur über diese Punkte verweise ich auf Karl Joel: „Nietzsche und die Romantik“, Jena 1905. Mühletaler: „Schopenhauer und die abendländische Mystik“. Rudolf Kaßner: „Der indische Idealismus“, München, 1905. Rudolf Kaßner: „Der indische Gedanke“, Leipzig 1913. Georg Simmel: „Schopenhauer und Nietzsche“, (auch „Goethe“ S. 186). Oscar Ewald: „Gründe und Abgründe“, Berlin 1909. 2 Bände. (Z. B. Bd. I S. 163.)

II.

Schopenhauer-Bibliographie.

I.

Nachträge zur Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1912.

Zusammengestellt von **Rudolf Borch** (Wolfenbüttel).

Selections from Schopenhauer. With an introduction by R. Dimsdale Stocker. 77 p. Philadelphia, Mackay.

Ebrard, Friedrich Clemens: Ein neu aufgefundenes Bildnis Schopenhauers vom Jahre 1850. (Sonderabdruck aus: Alt-Frankfurt. Vierteljahrsschrift für seine Geschichte und Kunst. 4. Jahrgang.) Mit zwei Abbildungen. II, 5 S. Frankfurt a. M., Hermann Minjon.

Es handelt sich um eine vom Frankfurter Photographen Hartmann im August 1850 als Brustbild aufgenommene Photographie, die von der Frankfurter Stadtbibliothek in einer Versteigerung erworben wurde und dadurch noch von besonderem Interesse ist, daß sie „sozusagen eine ‚Inkunabel' der Frankfurter Photographie, ja der Photographie überhaupt" vorstellt.

Mayrhofer, Johs.: Moderne Irrlichter. 2. Teil. Arthur Schopenhauer. (Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Gegründet von Paul Haffner, Johs. Janssen und E. Th. Thissen. 32. Band. 3. u. 4. Heft.) 80 S. Hamm, Breer & Thiemann.

Schuster, Oscar: Die Wurzeln des Pessimismus bei Schopenhauer. (Separatabdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 26, H. 1.) S. 66—82. Berlin, L. Simion Nachf.

Bezüglich des Pessimismus Schopenhauers ist — das ist das Ergebnis dieses Aufsatzes — „manches auf der subjektiven Seite zu buchen, was Schopenhauer als objektiv ansah". „Zu viele Gefühle, zu viel von der Persönlichkeit des Philosophen" ist in sein Werk eingegangen. Eine „Psychologie der Metaphysik", die freilich heute noch in den Anfängen steht, zeigt uns, daß „mancher Streit um Objekte mehr zum Subjekt" führt, und läßt uns so einen Boden gewinnen, auf dem „vielleicht eine Duldung erwachsen" kann, „welche besser fundamentiert ist als manch andere Toleranz".

Suckau, O.: Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie. [Dissertation.]

II.

Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1913.

Zusammengestellt von **Rudolf Borch** (Wolfenbüttel).

Vorbemerkung: Um die Brauchbarkeit meiner alljährlichen bibliographischen Zusammenstellungen zu erhöhen, habe ich mich nun doch entschlossen, auch die in Zeitschriften und Zeitungen verstreute Schopenhauerliteratur mit zu verzeichnen. Ich habe allerdings von Zeitschriften für dieses Jahr — außer deutschen — nur englische, französische und italienische berücksichtigen können, von diesen aber alle irgend in Betracht kommenden einer genauesten Durchsicht unterworfen; was Zeitungsaufsätze betrifft, so habe ich von solchen — was jeder billigen wird — nur wirklich wertvolle notiert, außerdem mich allein auf deutsche beschränken müssen. Fast auffällig ist die sehr geringe Ausbeute für 1913.

Bei den diesjährigen Zusammenstellungen haben mir wieder die Herren Alfred Forman (London) und Oberlehrer Dr. Hermann Wolf (Amsterdam) freundliche Hilfe zuteil werden lassen, wofür ich ihnen an dieser Stelle angelegentlichsten Dank sage.

* * *

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Prof. Dr. Paul Deussen. Vierter Band. Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. 1. Band. X, 582 S. München, R. Piper & Co.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Prof. Dr. Paul Deussen. Fünfter Band. Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. 2. Band. IV, 754 S. München, R. Piper & Co.

Bei der Edition der Parerga war die richtige Einverleibung der zahlreichen, sich im Handexemplare und in den Manuskriptbüchern befindenden Zusätze eine besonders schwierige Aufgabe. Diese Zusätze sind nun in der vorliegenden Ausgabe mit jedesmaliger genauer Angabe des Fundortes einesteils dem Texte selbst eingegliedert, dann indessen in diesem durch Klammern kenntlich gemacht, andernteils — wo dies rätlicher war — unter den Text als Anmerkungen gestellt, so daß es also möglich ist, entweder nur den ursprünglichen Text von 1851 zu lesen, oder aber denselben mit sämtlichen späteren Zutaten zu studieren.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Prof Dr. Paul Deussen. Neunter Band. Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen. Im Auftrage und unter Mitwirkung von Paul Deussen zum ersten Mal vollständig herausgegeben von Franz Mockrauer. 1. Hälfte: Theorie des Erkennens. XXXII, 587 S. mit 1 Tafel. München, R. Piper & Co.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Prof. Dr. Paul Deussen. Zehnter Band. Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen. Im Auftrage und unter Mitwirkung von Paul Deussen zum ersten Mal vollständig herausgegeben von Franz Mockrauer. 2. Hälfte: Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten. IV, 646 S. München, R. Piper & Co.

Während uns bisher Schopenhauers Vorlesungen nur aus wenigen von Frauenstädt und Grisebach veröffentlichten Bruchstücken bekannt waren, sind sie uns hier endlich vollständig zugänglich gemacht. Auf die äußerste kritische Sorgfalt, mit der der Text von den Herausgebern hergestellt wurde, und auf die verschiedenen wertvollen Einleitungen, die durch nachträgliche Bemerkungen am Ende des X. Bandes noch eine Ergänzung erfahren, muß mit besonderem Nachdruck hingewiesen werden. Späteren Herausgebern ist durch diese in jeder Hinsicht exakte Ausgabe ihre Aufgabe sehr erleichtert.

Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band. Herausgegeben von Ludwig Berndl. (Schopenhauers Werke, III.) (Bibliothek der Philosophen. Geleitet von Fritz Mauthner. 10. Bd.) VII, 831 S. München, Georg Müller.

Wie noch erinnerlich, war im II. Bande dieser neuen Gesamtausgabe im Gegensatz zu allen früheren Editionen der 1. Band von Schopenhauers

Hauptwerk in der Fassung der ersten Auflage vom Jahre 1819 gebracht und die Abweichungen der dritten Auflage vom Jahre 1859 in einem Anhang verzeichnet. Die zweite Auflage vom Jahre 1844 blieb also unberücksichtigt. Für den 2. Band der „Welt als Wille und Vorstellung" war nun natürlich nichts anderes möglich, als diesen einfach in der Gestalt vom Jahre 1859 zu bringen. Freunden der Lateinschrift wird es angenehm sein, Schopenhauers Werke auch einmal in einer Antiqua, noch dazu in der so edlen und klaren Didot-Antiqua, lesen zu können.

Schopenhauers sämtliche Werke. Genaue Textausgabe mit den letzten Zusätzen. Neu durchgesehen und mit neuester Rechtschreibung und Sachregister. Mit einer biographischen Einleitung von Max Frischeisen-Köhler. [8 Bände, gebunden in 4 Bände.] 288 S. mit 1 Porträt und 460 S.; 798 S.; 414 S. und 477 S.; 637 S. Berlin, A. Weichert.

Was heißt: „Genaue Textausgabe"? Und was heißt: „Mit den letzten Zusätzen"? Man sucht in der vorliegenden Ausgabe vergebens nach Angabe der textkritischen Grundsätze, die maßgebend gewesen sind. Es dürfte daher doch sehr gewagt sein, auf die Textzuverlässigkeit dieser Ausgabe sich zu verlassen und etwa Zitate danach zu geben. Die Ausgabe kann nur als eine solche angesprochen werden, die nichts weiteres will, als breitesten Kreisen Gelegenheit zu geben, überhaupt mit Schopenhauer bekannt zu werden. Der Preis für die auf gutem Papier gedruckten und auch ganz ansehnlich und haltbar gebundenen Bände beträgt nur 8 *M.*

Der Inhalt ist folgender. Band I: Frischeisen-Köhler, Arthur Schopenhauer. Schriften zur Erkenntnislehre (Satz vom Grunde. Farbenlehre. Theoria colorum). Band II: Welt als Wille und Vorstellung, 1. Bd. Band III u. IV: Welt als Wille und Vorstellung, 2. Bd. Kritik der Kantischen Philosophie. Band V: Schriften zur Naturphilosophie und Ethik (Wille in der Natur. Grundprobleme der Ethik). Band VI: Parerga und Paralipomena, 1. Bd. Band VII u. VIII: Parerga und Paralipomena, 2. Bd. Personen- und Sachregister, bearbeitet von Erich Esper.

Schopenhauers Aphorismen zur Lebensweisheit. 240 S. Leipzig, Inselverlag.

Schopenhauer: Aphorismen zur Lebensweisheit. 299 S. Düsseldorf, Ernst Ohle.

Ein bequemes, handliches Format, eine ausgezeichnete Type, gutes, festes Papier, dazu ein sehr ansprechender, dunkelgrüner Leineneinband machen die Inselausgabe zu einer wertvollen für jeden Bücherliebhaber. Einige einleitende Worte (von Max Brahn) sind ohne Belang und hätten auch fehlen können. Nützlich dagegen sind die im Anhang gegebenen

Erläuterungen. Die Ausgabe des Düsseldorfer Buchhändlers Ernst Ohle (ohne Einleitung und Erläuterungen) ist ebenfalls recht geschmackvoll, steht aber doch in der Ausstattung der des Inselverlages ein ganzes Stück nach.

Hinsichtlich des Textes sind beide Ausgaben durchaus von Grisebach abhängig; Ohle bietet die neue Orthographie. Die Inselausgabe kostet 3 ℳ, die andere 2,80 ℳ.

Schopenhauer, Arthur: Über Schriftstellerei und Stil. (Insel-Bücherei Nr. 55.) 80 S. Leipzig, Inselverlag.

Ein zu begrüßender Einzeldruck der berühmten Schopenhauerschen Abhandlung. In einem Anhang sind die Zusätze und Varianten des Handexemplars, sowie auch Zusätze aus den Manuskriptbüchern (jedoch ohne nähere Bezeichnung des Fundortes) beigegeben. Der Herausgeber hat sich nicht genannt. Das Büchlein ist in einen entzückenden Pappband gebunden. Preis 0,50 ℳ.

Der Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Otto Lindner. Herausgegeben von Dr. Robert Gruber. 78 S. Wien, A. Hartleben.

Von den 19 Briefen, die Schopenhauer an Lindner schrieb, waren bislang drei überhaupt nicht, die meisten anderen nur unvollständig bekannt. Außerdem werden wir in dieser Publikation zum ersten Male auch mit den Briefen Lindners an Schopenhauer bekannt gemacht. Ein Vorbericht orientiert über das Schicksal des Briefwechsels, sowie über Lindners Leben. Zur Erläuterung sind einige Anmerkungen beigefügt.

Fünf Briefe von K. Rosenkranz an Dorguth über Schopenhauer. Herausgegeben von W. Sange. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 152.) S. 93—103. Leipzig, Joh. Ambr. Barth.

Wie der Herausgeber einleitend bemerkt, sollen die hier mitgeteilten Briefe vor allem eine Ergänzung zu dem im Vorjahre von mir im Jahrbuch veröffentlichten Artikel „Schopenhauer und Dorguth“ bilden. Die Originale der Briefe befinden sich auf der Königlichen Bibliothek in Berlin. — Bei meiner Zusammenstellung sämtlicher von Dorguth verfaßter Schriften habe ich übrigens eine übersehen, nämlich „Populär-praktische Entwicklung der abstrakten Begriffe, welche die positive Strafgesetzgebung interessieren, nach dem System des apodiktischen Realrationalismus“ (Magdeburg 1837), welche ich hiermit nachgetragen haben will. Von Dorguth selbst in den „Nachträgen und Erläuterungen“ (Magdeburg 1838), S. III, erwähnt. Da sich erst in eben diesen „Nachträgen“ die ersten Hinweise auf Schopenhauer befinden, ist es unrichtig, wenn Sange sagt, Dorguth sei von 1837 an für die Lehre des Philosophen eingetreten.

Schopenhauer, Arthur: Transcendent speculations on apparent design in the fate of the individual. Translated by David Irvine. 55 p. London, Watts & Co.

Schopenhauer, Arturo: Alrededor de la filosofia. [Im Umkreise der Philosophie.] (Traduccion de Francisco Lombardia.) 208 p. Valencia, F. Sempere y Ca.

Ein neuer Band der — auch in Amerika unter dem Namen „Weiße Bibliothek“ sehr bekannten — Sammlung „Libros populares“. Gedruckt in 8000 Exemplaren.

Schopenhauer, Arturo: La libertad. [Über die Freiheit des Willens.] 240 p. Valencia, F. Sempere y Ca.

Neue, fünfte Auflage von 4000 Exemplaren.

Schopenhauer, Arturo: Fundamento de la moral. [Über die Grundlage der Moral.] 240 p. Valencia, F. Sempere y Ca.

Neue, dritte Auflage von 4000 Exemplaren.

Schopenhauer, Arturo: El amor, las mujeres y la muerte. [Über die Liebe, die Weiber und den Tod.] 208 p. Valencia, F. Sempere y Ca.

Dritte Auflage, gedruckt in 4000 Exemplaren. Erste Auflage (6000 Exemplare): 1902, zweite (4000 Exemplare): 1908.

Die in der vorjährigen und der diesjährigen Bibliographie gegebenen, die Sempereschen Bücher betreffenden Zahlen beruhen auf Mitteilungen des Verlages. Jeder Band trägt auf dem Umschlag ein Bildnis Schopenhauers, leider aber in einer ganz abscheulichen Reproduktion.

Uren met Schopenhauer. Een keur van stukken uit zijne werken, vertaald en van een inleiding en aanteekeningen voorzien, door dr. B. H. C. K. van der Wijck. (Boeken van wijsheid en schoonheid.) III, 251 blz. Baarn, Hollandia-drukkerij.

Holländisch. Eine Auswahl aus Schopenhauer.

Schopenhauer-Bilder. Grundlagen einer Ikonographie. Von Carl Gebhard. (Herausgegeben von der Stadtbibliothek Frankfurt a. M.) 60 S. Frankfurt a. M., Joseph Baer & Co.

Eine sehr nützliche Zusammenstellung, in der „alles, was wir über die authentischen Porträts Schopenhauers [sowie seiner Vorfahren] wissen, festgelegt“ ist.

Das Silhouettenbuch der Adele Schopenhauer. Als Faksimile herausgegeben von Dr. Hans Timotheus Kroeber. (Der Weimarer Liebhaberdrucke erster Band.) IV, 80 und 6 [Begleitwort] S. Weimar, Gustav Kiepenheuer.

Von der unvergleichlichen Silhouettenschneidekunst der Schwester des Philosophen hatten wir Proben bereits im Jahre 1909 — als Beigaben zu ihren im Inselverlage herausgegebenen Tagebüchern — erhalten. Nun bietet uns hier der Verlag Kiepenheuer in einer einmaligen, in der Presse numerierten Auflage von nur 200 Exemplaren ein von Adele herstammendes ganzes Silhouettenbuch, und zwar in einer bis auf den Einband vollständig originalgetreuen und darum auch das Original ersetzenden Nachbildung. Es fand sich zu Anfang dieses Jahres im Weimarer Goethe- und Schillerarchiv unter den nachgelassenen Papieren ihrer Freundin Ottilie von Goethe und enthält etwa 30 entzückende Bilder, auf farbigem Papier aufgeklebt und hin und wieder von Eintragungen begleitet. Der Preis beträgt 30 ℳ.

Fauconnet, André: L'esthétique de Schopenhauer. Thèse, présentée pour le doctorat ès lettres à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. VI, XXII und 463 S. Paris, Félix Alcan.

Die Überzeugung Schopenhauers, eine durchaus organisch zusammenhängende Ästhetik aufgebaut zu haben, bedeutet für Fauconnet ein Problem, an dessen Lösung er sich in der vorliegenden, sehr umfänglichen Arbeit heranmacht. Bei seinen Untersuchungen kam es dem Verfasser vor allem darauf an, festzustellen, inwieweit die von dem Philosophen über die verschiedenen einzelnen Künste gegebenen Bemerkungen mit seiner eigentlichen ästhetischen Lehre, seiner Metaphysik des Schönen, zusammenhängen. Die Kenntnis des ästhetischen Systems selbst setzt Fauconnet beim Leser voraus; es erschien ihm sehr wenig dringlich, das, was ein so glänzender Schriftsteller wie Schopenhauer mit höchster Darstellungskunst zu geben sich bemüht hat, etwa in einfacherer, verständlicherer Weise zu wiederholen. Nur auf die schwierigen Punkte, die die Ideenlehre und die Lehre von der Stufenfolge der Künste betreffen, wird näher von ihm eingegangen. Vollständig ausgeschieden hat der Verfasser jede Erörterung darüber, welchen Einflüssen Schopenhauer in bezug auf seine Ästhetik unterlegen sein könnte, da in dieser Frage zu schwierig zu sicheren Ergebnissen zu gelangen ist.

Hasse, Heinrich: Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein historisch-kritischer Versuch. XIV, 217 S. Leipzig, Felix Meiner.

Der von Hasse unternommene Versuch, die Erkenntnislehre des Philosophen in bisher noch nicht geübter Weise „als Ganzes unter systematischen Gesichtspunkten zum Gegenstand einer selbständigen Behandlung zu machen", muß willkommen geheißen werden. Der Verfasser nimmt den Begriff der Erkenntnis so weit wie möglich und sucht einmal die gesamte Philosophie Schopenhauers ausschließlich von erkenntnistheoretischer Seite her zu betrachten. Das Eigentümliche in der Schopenhauerschen Erkenntnislehre erblickt er „in der bewußten Synthese von rationalem Agnostizismus, welcher die wissenschaftliche Erkenntnis auf die in der Vorstellung gegebene Erfahrung beschränkt, und Anerkennung irrationaler, den Schranken dieser Lehre zum Trotz bestehender, metaphysisch aufschlußreicher, aber nicht minder allgemeingültiger Erkenntnismöglichkeiten"; es ergibt sich — wie er sagt — „ein Erkenntnissystem des Rationalen und Irrationalen". Eine sehr wichtige Aufgabe entstand nun für Hasse in der Festlegung, inwieweit das rationale und das irrationale Element miteinander harmonieren oder disharmonieren, bezw. harmonieren können oder disharmonieren müssen.

Juliusburger, Dr. Otto: Psychotherapie und die Philosophie Schopenhauers. (Sonderabdruck aus: Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie. Medizinische Monatsschrift für Seelenkunde. III. Jahrgang, Heft 12.) S. 569—573. Wiesbaden, J. F. Bergmann.

In seinem im Jahre 1912 auf der 1. Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft gehaltenen, im 2. Jahrbuch und in der „Allgemeinen Zeitschrift für Psychiatrie" zum Abdruck gelangten Vortrage „Die Bedeutung Schopenhauers für die Psychiatrie" hatte uns Juliusburger gezeigt, wie die moderne Psychiatrie unbewußt mit unserem Philosophen zusammengeht. In dem vorliegenden Artikel spricht der Verfasser einesteils davon, welche Triebkräfte in Schopenhauers Seelenleben am Werke gewesen sind, und erörtert daneben auch, was die Psychotherapie aus den Lehren des Philosophen entnehmen kann.

Mauthner, Fritz: Schopenhauer. VII, 129 S. München, Georg Müller. [1911—13.]

Ein Sonderabdruck aus des Verfassers im gleichen Verlage erschienenen, umfangreichen Werke „Wörterbuch der Philosophie". Der Inhalt ist — abgesehen vom Eingang, der einige interessante Ausfälle gegen Kuno Fischer enthält — eine höchst aufschlußreiche, sprachkritische Untersuchung der für Schopenhauers Welterklärung entscheidenden Grundbegriffe.

Obgleich auf dem Titelblatt 1911 und auf dem Umschlag 1912 zu lesen steht, erschien die Schrift erst im Oktober 1913, gleichzeitig mit Mauthners Werk „Gespräche im Himmel".

* * *

Zeitschriftenartikel.

Gjellerup, Karl: Schopenhauer (Kunstwart und Kulturwart. Herausgeber: F. Avenarius. 26. Jahrgang, Heft 11. München, G. D. W. Callwey).

Hitschmann, Dr. Eduard: Schopenhauer. Versuch einer Psychoanalyse des Philosophen. (Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Prof. Dr. Sigm. Freud. II. Jahrgang, Heft 2. Wien, Hugo Heller & Cie.)

Deussen, Paul: Wie ich zu Schopenhauer kam. (Ethische Rundschau. Herausgegeben von Magnus Schwantje. II. Jahrgang, Heft 7/8. Berlin, im Verlage des Herausgebers):

Wiederabdruck aus dem I. Schopenhauer-Jahrbuch. Hinzugefügt ist ein Jugendbildnis das Verfassers (aus dem Jahre 1863).

Koppin, Richard O.: Schopenhauer als Dichter. (Ethische Rundschau. II. Jahrgang, Heft 2):

Erster Druck des auch im II. Schopenhauer-Jahrbuch sich befindenden Aufsatzes.

Franz-Schneider, Lucia: Schopenhauer in seinen vier Wänden. Erinnerungen aus meiner Jugendzeit. (Ethische Rundschau. II. Jahrgang, Heft 10):

Erweiterter Wiederabdruck des weiter unten aufgeführten Zeitungsartikels.

Schwarzenberger, Fritz und Wendel, Georg: Neue Schopenhauer-Literatur II. (Ethische Rundschau. II. Jahrgang, Heft 4):

Besprechungen von Deussens Schopenhauer-Ausgabe, von Gwinners Biographie, einer Schrift von Weiß und der ersten beiden Bände des Schopenhauer-Jahrbuches.

Brömse, Heinrich: Sophus Hochfeld, Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers. (Deutsche Literaturzeitung. Herausgegeben von Prof. Dr. P. Hinneberg. XXXIV. Jahrgang, Nr. 18. Berlin, Weidmann):

Ausführliches Referat mit dem Ergebnis: „Das Buch zeigt Fleiß und Verständnis, scheint im ganzen aber doch mehr in die Breite als in die Tiefe zu gehen."

Varisco, B.: La filosofia di Schopenhauer. (Rivista di filosofia. 1913, Aprile-Agosto.)

* * *

Zeitungsaufsätze.

Anläßlich des 125. Geburtstages schrieb Friedrich Kormann eine feinsinnige Studie über den Philosophen (Jenaische Zeitung 45).

Aus seinem auf der 2. Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft gehaltenen Vortrage „Schopenhauer der Frankfurter" publizierte Moritz Werner (Frankfurter Zeitung 134) einen Ausschnitt, der sich mit den Beziehungen zwischen Schopenhauer und dem Frankfurter Lokalpoeten Stoltze beschäftigt.

Kindheitserinnerungen einer alten Frau an Schopenhauer von Lucia Franz-Schneider wurden (Frankfurter Zeitung 286) veröffentlicht.

Russische Literatur über Schopenhauer.

Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1874—1913.

Zusammengestellt von **S. O. Grusenberg,** St. Petersburg.
Privatdozent der Philosophie am Psycho-neurologischen Institute in St. Petersburg.

1874.

Gussew, Th.: „Isloshenije i krititscheskij Rasbor nrawstwennawo utschenija Schopengauera, osnowatelja sowremennoj philossophii pessimisma" („Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Schopenhauers, des Begründers der modernen Philosophie des Pessimismus"). „Prawoslawnoje Obosrenije" Nr. 4, 6, 7, 11 und 12 und Separat-Ausgabe.

Eine kurze Darlegung der Grundprinzipien der Moralphilosophie Schopenhauers mit besonderer Berücksichtigung der Schopenhauer'schen Lehre vom Mitleid.

1877.

Koslow, A. A., Prof.: „Dwa osnownija poloshenija philossophii Schopengauera" („Zwei Grundsätze der Schopenhauerschen Philosophie"). „Kiewskija Universitätskija Iswestija" Nr. 1 und Separat-Ausgabe.

Eine Vorlesung, die vom Autor in der Universität zu Kiew gehalten worden ist und eine Charakteristik der Schopenhauer'schen Willenslehre enthält.

Obolenskij, Leonid: „Utschenije Schopengauera" („Schopenhauers Lehre"). „Swet" Nr. 7 und 8.

1878.

Gussew, A.: „K woprossu o christianskom asketisme" („Zur Frage über den christlichen Asketismus"). „Prawoslawnoje Obosrenije" Nr 7.

Eine Auseinandersetzung der Lehre Schopenhauers über den Asketismus, verbunden mit einer Charakteristik des christlichen Asketismus.

1879.

Chlebnikow, N. J.: „O pessimistitscheskom naprawleniji w sowremennoi nemezkoi philossophii" („Über die pessimistische Tendenz in der modernen deutschen Philosophie: Schopenhauer"). Kiew.

Eine kurze Charakteristik der pessimistischen Weltanschauung Schopenhauers und Hartmanns.

1880.

Ugrjumow, P. (P. P. Lawrow): „Schopengauer na russkoi potschwe" („Schopenhauer auf russischem Boden"). „Delo" Nr. 5.

Der Autor weist auf den Einfluß hin, den Schopenhauer auf die moderne russische Literatur und Soziologie ausgeübt hat.

Zertelew, D., Fürst: „Philossophija Schopengauera". Tschastj I: „Teorija posnanija i metaphysika" („Schopenhauers Philosophie", I. Teil: „Gnoseologie und Metaphysik"). St. Petersburg.

Versuch einer systematischen Übersicht der Schopenhauer'schen Gnoseologie in Verbindung mit den Grundprinzipien seiner Metaphysik.

1882.

Zertelew, D., Fürst: „Nrawstwennaja philossophija Schopengauera" („Schopenhauers Moralphilosophie"). „Shurnal Ministerstwa Narodnawo Proswestschenija" und Separat-Ausgabe.

In seiner Charakteristik der sittlichen Weltanschauung schließt sich der Autor an Kuno Fischers Auffassung der Schopenhauer'schen Metaphysik.

1883.

Butkewitsch, P.: „Pessimism Schopengauera i ewo srawnenije s christianskim asketismom“ („Der Schopenhauersche Pessimismus im Vergleich mit dem christlichen Asketismus“). „Prawoslawnoje Obosrenige“ Nr. 8.

1884.

Grot, N., Prof.: „O nautschnom snatscheniji pessimisma i optimisma kak mirowosrenij“ („Über die wissenschaftliche Bedeutung des Pessimismus und Optimismus als Weltanschauung“). Odessa.

Versuch einer Kritik der Grundprinzipien des Pessimismus und Optimismus mit besonderer Berücksichtigung der Schopenhauer'schen Lehre vom Weltelend.

Krasnosselskij, A.: „Schopengauer“ („Schopenhauer“). „Delo“ Nr. 5.

1885.

Krasnosselskij, A.: „Pessimism i progress“ („Pessimismus und Progreß“). „Westnik Evropi“ Nr. 8 und 9.

Der Autor versucht in dieser Schrift das Verhältnis zwischen dem Pessimismus Schopenhauers und der Theorie des Progresses festzustellen.

Zertelew, D., Fürst: „Ssowremennij pessimism w Germanii“. Otscherk nrawstwennoi philossophii Schopengauera i Gartmana („Der moderne Pessimismus in Deutschland“. Skizze der Schopenhauerschen und Hartmannschen Moralphilosophie). Moskau.

In diesem Werk lenkt der Verfasser unsere Aufmerksamkeit auf den historischen Zusammenhang der sittlichen Weltanschauung Schopenhauers und Hartmanns.

1886.

S. T. B.: „Shitejskaja mudrostj w aphorismach Schopengauera“ („Die Lebensweisheit in den Schopenhauerschen Aphorismen“).

1887.

Stein, Wladimir: „Artur Schopengauer kak tschelowek i mislitelj“ („Arthur Schopenhauer als Denker und Mensch“). St. Petersburg.

Eine Biographie Schopenhauers verbunden mit einer kurzen Darstellung seiner Gnoseologie und Moralphilosophie. Verfaßt nach Gwinner und Frauenstädt.

1888.

Grot, N., Prof.: „O snatschenii philossophii Šchopengauera“ („Über die Bedeutung der Schopenhauerschen Philosophie“). Trudi Moskowskawo psychologitscheskawo obstschestwa, Bd. I. Moskau.

Der Autor weist auf die historische Rolle der Schopenhauer'schen Philosophie hin und charakterisiert ihre Erziehungstendenz.

Lopatin, L., Prof.: „Nrawstwennoje utschenije Schopengauera“ („Schopenhauers Moralphilosophie“). Trudi Moskowskawo psychologitscheskawo obstschestwa, Bd. 1. Moskau.

Eine ausführliche kritische Analyse der sittlichen Weltanschauung Schopenhauers.

Preobrashenskij, W.: „Otscherk theorii posnanija Schopengauera“ („Skizze der Schopenhauerschen Gnoseologie“). Trudi Moskowskawo psychologitscheskawo obstschestwa, Bd. I. Moskau.

Eine Charakteristik der Schopenhauer'schen Gnoseologie und eine Analyse ihres historischen Zusammenhanges mit der Philosophie Kants.

Stein, Wladimir: „Artur Schopengauer“. Biographitschesky otscherk. („Arthur Schopenhauer“. Biographische Skizze.) Trudi Moskowskawo psychologitscheskawo obstschestwa, Bd. I. Moskau.

Ein kurzer biographischer Umriß Schopenhauers und eine Charakteristik seiner Persönlichkeit verfaßt nach Grisebach, Kuno Fischer und anderen deutschen Quellen.

„Artur Schopengauer". Otscherki ewo schisni i utschenija („Arthur Schopenhauer". Skizze seines Lebens und seiner Lehre). Verlag der Moskauer psychologischen Gesellschaft. Moskau.

Dieses Buch stellt eine Sammlung der obengenannten Schriften von Prof. N. Grot, L. Lopatin, W. Preobrashensky und W. Stein dar. Diese Sammlung ist von der Moskauer psychologischen Gesellschaft zur Feier des hundertjährigen Geburtstags Schopenhauers herausgegeben.

1890.

Zertelew, D., Fürst: „Estetika Schopengauera" („Schopenhauers Ästhetik"). 2. Auflage. St. Petersburg.

Der Autor macht uns in dieser Schrift mit der Ästhetik Schopenhauers und seiner Lehre über die Verneinung des Willens zum Leben bekannt.

1891.

Linizkij, P., Prof.: „O wole kak mirowom principe. Philossophija Schopengauera" („Über den Willen als Weltprinzip. Schopenhauersche Philosophie"). „Wera i rasum" Nr. 4.

de-Roberty, E., Prof.: „Pessimistitscheskija teorii posnanija" („Die pessimistischen Theorien der Erkenntnis"). „Woprossi philossophiji i psycholojiji" Nr. 8.

De Roberty — bekannter russischer Philosoph und Soziologe — gibt eine ausführliche Charakteristik der pessimistischen Tendenzen von Plato bis Spenzer und zeigt uns die Unhaltbarkeit des Pessimismus in bezug auf den Selbstmord.

1892.

Wetschtomow, A.: „Utschenije Schopengauera o bedstwennosti tschelowetscheskoi shisni w swjasi s osnownimi poloshenijami jewo philossophiji i kritika etowo utschenija" („Schopenhauers Lehre über das Elend des menschlichen Lebens in Verbindung mit den Grundsätzen seiner Philosophie und Kritik dieser Lehre"). „Wera i rasum", Bd. II.

Ein Versuch, die pessimistischen Tendenzen der Schopenhauer'schen Philosophie in Verbindung mit der Analyse der Prämissen seiner Gnoseologie zu charakterisieren.

1894.

Rosanow, J.: „Kritika nrawstwennawo utschenija Schopengauera" („Kritik der Schopenhauerschen Moralphilosophie"). Moskau. 1894.

1895.

Tschisch, W., Prof.: „Biologitscheskoje obosnowanije pessimisma" („Biologische Begründung des Pessimismus"). Kasan. 1895.

Der Autor betrachtet den Pessimismus als eine physiologische Erscheinung und versucht denselben biologisch zu begründen.

Strachow, N.: „Gartman i Schopengauer" („Hartmann und Schopenhauer"). „Philossophskije otscherki". St. Petersburg.

Strachow, N.: „Schopengauer" („Schopenhauer"). „Philossophskije otscherki". St. Petersburg.

1898.

Philippow, M. M.: „Pessimism" („Pessimismus"). „Nautschnoje Obosrenije" Nr. 12.

Der Verfasser gibt einen historischen Überblick des Pessimismus und untersucht sehr ausführlich die Frage über die historischen Motive des Schopenhauer'schen Pessimismus.

1899.

Philippow, M. M.: „Neobchodimostj i swoboda" („Notwendigkeit und Freiheit"). „Nautschnoje Obosrenije" Nr. 4/5.

Der Autor gibt eine umfassende Analyse der Lehre Schopenhauers über die Willensfreiheit und weist auf die inneren Widersprüche seiner Lehre über den Willen als Weltprinzip hin.

Grusenberg, S. O., Dozent: „Utschenije Schopengauera o swobode woli". Opit krititscheskawo analysa utschenija Schopengauera o swobode woli („Schopenhauers Lehre über die Willensfreiheit". Versuch einer kritischen Analyse der Schopenhauerschen Lehre über die Willensfreiheit). „Nautschtnoje Obosrenije".

Diese Monographie ist vom Autor als ein Vortrag in der Philosophischen Gesellschaft an der Petersburger Universität gehalten worden. Der Verfasser gibt hier eine kritische Analyse der Lehre Schopenhauers über die Freiheit des Willens verbunden mit der Analyse der Kantischen Theorie der Freiheit.

1900.

Grusenberg, S. O., Dozent: „Estsche o Schopengauere" („Wieder über Schopenhauer"). „Nautschnoje Obosrenije".

Diese Schrift erscheint als eine weitere Entwickelung der Thesen der vorhergehenden Monographie desselben Autors („Schopenhauers Lehre über die Willensfreiheit").

1901.

Grusenberg, S. O., Dozent: „Nrawstwennaja Philossophija Schopengauera". Kritika nrawstwennoi Philossophiji Schopengauera. Perwoje isdanije P. P. Ssoikina. („Schopenhauers Moralphilosophie". Kritik der Schopenhauerschen Philosophie. Erste Auflage von P. P. Ssoikin). St. Petersburg.

Der Autor gibt eine kritische Analyse der Moralphilosophie Schopenhauers und untersucht die historischen Motive seines Pessimismus. Besonders ausführlich analysiert Grusenberg den historischen Zusammenhang zwischen der Philosophie Kants und Schopenhauers.

1908.

Grusenberg, S. O., Dozent: „Pessimism kak wera i miroponimanije". Opit krititscheskawo analysa i klassifikazii ossnownich typow pessimisma. Doklad, protschitannij w Petersburgskom philossophskom obschestwje („Pessimismus als Glaube und Weltanschauung". Versuch einer kritischen Analyse und einer Klassifikation der Grundlinien des Pessimismus. Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft an der Universität St. Petersburg). „Woprossi philossophiji i psychologiji" und Separat-Ausgabe. Moskau.

Diese Monographie ist ein Versuch des Autors, eine Klassifikation und Analyse der Prämissen des Pessimismus in Verbindung mit einer historischen Übersicht der pessimistischen Tendenzen der alten und neuen Philosophie zu geben.

1909.

Grusenberg, S. O., Dozent: „Utschenije Schopengauera o prawe i gossudarstwe". Doklad, protschit. w Peterburgskom philossophskom obstschestwe. („Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie". Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft an der Universität St. Petersburg). „Woprossi philossophiji i psychologiji" und Separat-Ausgabe. Moskau.

Der erste Versuch in der russischen Literatur, die philosophischen Prämissen der Schopenhauer'schen sozialen Weltanschauung, als einer selbständigen Episode in der Geschichte der Rechtsphilosophie zu erforschen.

Der Autor weist auf die Widersprüche zwischen der Lehre Schopenhauers von Recht und Staat und den Grundlinien seiner Gnoseologie und Metaphysik hin.

1911.

Chwostow, W., Prof.: „O pessimistitscheskom-miroponimaniji" („Über die pessimistische Weltanschauung"). „Woprossi philossophiji i psychologiji".

Ein kurzer Umriß der pessimistischen Tendenzen in der modernen Philosophie.

1912.

Grusenberg, S. O., Dozent: „Artur Schopengauer". Litschnostj, mischlenije i miroponimanije. Kritika nrawstwennoi philossophii Schopengauera. Wtoroje sanowo pererabotannoje isdanije s tremja dopolnitelnimi glawami i ukasatelem literaturi. Isdanije „Schipownik" („Arthur Schopenhauer". Persönlichkeit, Denken und Weltanschauung. Kritik der Schopenhauerschen Moralphilosophie. Zweite, neu bearbeitete Auflage mit drei neuen Kapiteln und Übersicht der Literatur über Schopenhauer. Verlag von „Schipownik", St. Petersburg).

Diese Schrift ist die zweite neu umgearbeitete Auflage des oben erwähnten Werkes — „Schopenhauers Moralphilosophie" — mit Einschluß der Übersicht der russischen und ausländischen Literatur über Schopenhauer.

Speranskij, W., Prof.: „Obschestwennaja rolj philossophiji“ („Die soziale Rolle der Philosophie“). Auflage „Schipownik“. St. Petersburg.

In einem interessanten Kapitel dieses Werkes — benannt das „Religiös-soziale Ideal Israels“ — gibt der Autor eine ausführliche Charakteristik und Kritik der Anschauung Schopenhauers und Hartmanns über die jüdische Frage.

1913.

Grusenberg, S. O., Dozent: „Schopengauer i ewreiskij wopros“ („Schopenhauer und die jüdische Frage“). „Ewreiskaja Encyklopädija“. St. Petersburg.

Eine kritische Analyse der Anschauung Schopenhauers über die jüdische Frage, verbunden mit einer Analyse seiner Staats- und Rechtslehre und der Kritik seiner Moralphilosophie.

Lapschin, J., Prof.: „Schopengauer“ („Schopenhauer“). „Encyklopäditschesky slowarj Brockgausa i Efrona“, Bd. XXXIX A.

Eine kurze Charakteristik der Gnoseologie und Ethik Schopenhauers, verbunden mit einer Übersicht der russischen und deutschen Literatur über Schopenhauer.

St. Petersburg, Oktober 1913.

III.

Das Schopenhauer-Archiv.

Das Archiv.

Im Anschluß an die im zweiten Jahrbuche S. 241—245 mitgeteilte Liste lassen wir hier ein Verzeichnis der im Jahre 1913 dem Archiv gemachten Zuwendungen folgen:

XXXIII. Vom Verfasser:
Dr. Eduard Hitschmann, Schopenhauer, Versuch einer Psychoanalyse des Philosophen. (Separatabdruck aus Imago.)

XXXIV. Vom Verfasser:
Matthias Auerbach, Einfälle und Betrachtungen. Dresden und Leipzig 1904.

XXXV. Vom Verfasser:
David Irvine, Transcendent Speculations. In Memoriam Richard Wagner. London 1913.

XXXVI. Von Herrn Herm. Wolf (Amsterdam):
Dr. A. H. Haentjens, Wil en Vrijheid, Tijdschrift voor Wijsbegeerte. Haarlem, April 1913.

XXXVII. Vom Verfasser:
Baron C. von Brockdorff, Beiträge über das Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza (mit Photographie). Hildesheim 1900.

XXXVIII. Vom Verfasser:
Dr. Joh. Georg Meyer, Der Weltknoten. Straßburg 1913.

XXXIX. Von Herrn Geheimrat Ebrard als Direktor der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M.:

Karl Gebhardt, Schopenhauerbilder, Grundlagen einer Ikonographie. Frankfurt 1913.

XL. Vom Verfasser:

Paul Kämmerer, Die künstlerische, soziale und wirtschaftliche Bedeutung einer Wissenschaft der Maltechnik. (Sonderabdruck aus den „Technischen Mitteilungen für Malerei", München 1913.)

XLI. Von Herrn Magnus Schwantje:

Ethische Rundschau, zehntes Heft des II. Jahrgangs.

XLII. Vom Verfasser:

Arnold Ruesch, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Leipzig 1913.

XLIII. Von Herrn Dr. Illés Antal:

Ebstein, Arthur Schopenhauer (nebst zwei Nummern der medizinischen Klinik vom 24. und 30. Juni 1906 als Beilage). Stuttgart 1907.

XLIV. Vom Verfasser:

Rudolf Borch, Einführung in eine Geistesgeschichte. Hamburg und Berlin 1912.

XLV. Vom Verfasser:

W. Sange, Fünf Briefe von K. Rosenkranz an Dorguth über Schopenhauer (Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 152, S. 93—103).

XLVI. Von der Meiner'schen Buchhandlung (Leipzig):

Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre. Leipzig 1913.

XLVII. Vom Reflektor-Verlag (Berlin):
Frankenstein, Richard-Wagner-Jahrbuch V. Berlin 1913.

XLVIII. Von Herrn Eberhard Wieacker:

1. Oldenberg, Buddha. 6. Aufl. Stuttgart 1914.
2. Adele Schopenhauer, Anna, ein Roman. Leipzig 1845.
3. Spindler, Nietzsches Persönlichkeit und Lehre im Lichte seines Ecce homo. Stuttgart 1913.
4. Langmann, Leben und Musik, Roman. Stuttgart 1904.

XLIX. Vom Verfasser:
André Fauconnet, L'ésthétique de Schopenhauer. Paris 1913.

L. Vom Verfasser:
Deussen, Die Philosophie der Bibel. Leipzig 1913.

Allen diesen Gebern sagen wir im Namen der Schopenhauer-Gesellschaft unseren herzlichen Dank.

IV.

Verzeichnis der Mitglieder.

Verzeichnis der Mitglieder.

Die mit * bezeichneten sind Mitglieder auf Lebenszeit.

A.

van Aken Ludwig, Dr., Wiesbaden.

Alexander B., Professor Dr., Budapest IV, Franzjosefsquai 27.

Anesaki Masahar, Professor an der Kaiserl. Universität zu Tokyo, Koishikawa Sasugaya 78.

***Antal** Illès, Dr. med., Arzt, Budapest VII, Thököly út 39.

Apel Max, Dr., Dozent der Freien Hochschule, Charlottenburg, Uhlandstraße 194.

Askenasy Alexander, Ingenieur, Frankfurt a. M., Bockenheimer Anlage 3.

Auerbach Mathias, Dr., Amtsgerichtsrat, Frankfurt a. M., Baustr. 12.

B.

***Bacher**, Dr., Rechtsanwalt, Amtsrichter a. D., Stuttgart, Paulinenstraße 32.

Baer Simon Leopold, in Firma Jos. Baer & Co., Frankfurt, Hochstr. 6.

Bahr Hermann, Schriftsteller, Salzburg, Arenbergschloß.

Baltischwiler Anna, Frl. Dr., Ärztin, Zürich, Samariterstr. 15.

Bardey Otto, Schriftsteller, Nienhagen, Großwokern, Mecklenburg.

Barthelt Kurt, Lehrer, Lippe bei Ludan, Provinz Posen.

v. Bartok Georg, Dr., Privatdozent, Kolozsvár (Ungarn), Bocskay-Sér 1.

Bayer Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Frankenthal, Pfalz.

Bayer Josef, Büro-Beamter, Berlin-Tempelhof, Werderstr. 22.

***Bazardjian** Raphael, Padova, post. rest., Italien.

Beckert, Direktor, Abteilungsvorsteher der Moorversuchsstation, Aurich, Kirchdorferweg 39b.

***Beit v. Speyer** E., Königl. Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Taunus-Anlage 11.

Belzer, Dr. med., Arzt, Baden-Baden.

Bentler Anton, Prokurist, Bremen, Cellerstr. 30.

Berg Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Ulmenstr. 8.

Bergdolt Leo Friedr., Rentier, München NW., Linprunstr. 75.
Bertholdt Theodor, Cronberg a. O., Hartmutstr. 16.
Bertz Eduard, Schriftsteller, Potsdam, Waisenstr. 27.
* **Berve** Emil, Königl. Kommerzienrat, Breslau, Kaiser-Wilhelmstr. 100/102.
Beyer Max, Rechtsanwalt, Berlin O. 27, Jannowitz-Brücke 1.
Biach Rudolf, Dr., Wien IV, Mayerhofgasse 20.
Bielefeldt Arno, Ingenieur, Zoppot (Westpreußen), Markt 3.
Bielschowsky Fritz, Erfurt, Reichartstr. 10.
Billinger Otto, Dr. med., Arzt, München, Herrenstr. 54.
Blaß Walter, Essen (Ruhr), Moorenstr. 13.
Blaß Margarete, cand. math., Heidelberg, Graimbergweg 8.
Blumann S., Diplom-Ingenieur, Architekt, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrich-Straße 20.
Bodlaender Franz, Breslau V, Höfchenstr. 19.
Bogeng G. A. E., Dr. jur., Berlin W., Rosenheimerstr. 17.
Boller Alfred, k. k. Landesgerichtsrat a. D., Wien IV, Heugasse 58.
* **Böninger** Curt, Dr., Fabrikbesitzer, Duisburg, Feldstr. 26.
Borch Rudolf, Wolfenbüttel, Kl. Zimmerhof 13.
Boschheidgen Hermann, Dr., Amtsgerichtsrat, Niep bei Mörs.
Brahn Benno, Dr., Berlin SW., Hallesche Straße 15.
Brauch Karl, mag. pharm., Bozen (Tirol), Kornplatz 1.
* **Braunfels** Otto, Geheimer Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Große Gallusstr. 18.
Bresch Richard, Blasewitz, Tolkewitzerstr. 20.
Bretschneider, Frau Clara, Roma, via Condotti 85.
* **Brockhaus** F. A., Leipzig.
Brocks, Geheimer Regierungsrat und Provinzialschulrat, Schleswig.
* von **Brüning** W., Dr., Königl. Preußischer Landrat, Stolp (Pommern).
* **Buchrucker** Leonh., Dr. phil., Diplom-Bergingenieur und Bergdirektor in Brád (Siebenbürgen).
Budich, Mühlenbesitzer, Grunower Mühle bei Topper, Neumark.
Bujard H., Pfarrer, Mannheim.
Burghardt W., Syndikus a. D., Hamburg, Hasselbrookstr. 81.
Busch H., Professor, Hannover, Feldstr. 11.

C.

* **Carus** Paul, Dr. phil., Editor of The Monist and The Open Court, La Salle, Illinois, U. S. America.
* **Casati,** Conte Alessandro, Milano, via Soncino 2.
Cherouny Arthur E., Direktor, Brooklyn N. Y., U. S. A., 1540 — 48th Street.

Cherouny Henry W., Brooklyn U. S. A., Business, 1438 — 51 th Street, Adresse: New York, 17—27 Vandewater St.

Ciamician Giacomo, professore, Senatore del Regno, Bologna, R. Università.

Cohn Georg, Ingenieur, Berlin NO., Bötzowstr. 1.

* **Costa** Alessandro, professore a St. Cecilia, Roma, via Sistina 60.

Creß, Königl. Baurat, Klingenberg bei Dresden.

* **Croon,** Fräul. Frida, Aachen, Annastr. 56.

Croon-Mayer, Frau Emma, Aachen, Annastr. 56.

Cuboni Giuseppe, professore di botanica all' Università di Roma, via Torino 131.

Cuza A. C., Professor der Universität Jassy (Rumänien), Jassy, Strada Codzesou 1.

D.

Daniels Georg, Notar, Düren (Rheinland), Eisenbahnstr. 32.

Dannreuther Gustav, New York City 315 West, 99th Street.

Debus Hermann, Dr. phil. et med., Arzt, Brombach bei Lörrach (Baden).

De Lorenzo Giuseppe, Professore, Istituto di Geografia fisica, R. Università, Napoli.

* **Deussen,** Fräul. Erika, Leipzig, Scharnhorststr. 16.

* **Deussen** Paul, Dr. phil., Geheimer Regierungsrat, Professor der Universität Kiel, Beselerallee 39.

Deussen Werner, Hüttendirektor, Godesberg, Plittersdorferstr. 113.

Diesterweg, Frau Helene, Frankfurt a. M., Hühnerweg 20.

von Doß, Frau Rat Anna, Villa Christina, Partenkirchen †.

Dressel Hans, Dr. phil., Sonneberg (S.-M.).

Dresler, Frau Ella, München, Franz Josef-Str. 33.

E.

Ebel Wilhelm, Professor, Charlottenburg, Königsweg 9.

Ebrard F., Professor Dr., Geheimer Konsistorialrat, i. N. der Stadtbibliothek, Frankfurt a. M.

Eitingon M., Dr. med., Berlin W., Marburgerstr. 8.

Ellinger Leo, Frankfurt a. M., Brentanostr. 15.

Emden Heinrich, Frankfurt a. M., Trutz 43.

v. Engel Richard, Ingenieur, Pécs, Ungarn, Dampfsägewerk.

Erfurth Fritz, Berlin-Charlottenburg, Bayreutherstr. 35.

F.

* **Faber** Karl, Dr., Rechtsanwalt, München, Promenadestr. 15.

Fauconnet André, Professeur delégué au Lycée Condorcet, Paris, Rue des Fossés-St. Jacques 23.

Feigl Hans, Schriftsteller, Wien IV, Johann-Straußgasse 38.

Feis Oswald, Dr., Frankfurt a. M., Trutz 12.

Fels, Landesrat, Münster i. W., Brockhofstr. 10.

Ficker Gerhard, Professor Dr. theol. et phil., Kiel, Niemannsweg 67.

Fink Richard, Lithograph, Berlin SW., Gneisenaustr. 97.

*v. **Fleischl,** Dr. Otto, Rom, piazza Rondanini 33.

Flesch Gustav, Rentier, Augsburg, Kaiserstr. 47.

Förster-Nietzsche Elisabeth, Weimar, Nietzsche-Archiv, Luisenstr. 36.

Forman Alfred, London, 49 Comeragh Road, West Kensington W.

Formichi Carlo, professore à l'Università di Roma, via Marghera 43.

Fraenkl Victor, Rechtsanwalt, Berlin W., Potsdamerstr. 86b.

Friedlaender Robert, Berlin W. 30, Haberlandstr. 2.

***Friedrich,** Dr. Otto, Assistent an der medizinischen Klinik, Leipzig, Liebigstr. 20.

Frohmaier, Dr. med. Gustav, Neuenstein, Württemberg.

Fuchs M., Dr., Vorsteher des Archivs der Deutschen Bank, Charlottenburg, Giesebrechtstr. 9.

***Fulda** Ludwig, Dr., Berlin W., Kaiserallee 20.

G.

Galston Gottfried, Tonkünstler, Krailling-Planegg bei München Villa Maison, Bergstr. 66.

Gebhard Richard, Rechtsanwalt, St. Petersburg, Schwedsky Pereulok 3, Qu. 22.

Gebhardt Karl, Dr. phil., Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.

Gericke Wilhelm, Mittelschullehrer, Fürstenwalde (Spree).

Gerike Fritz, Dr. phil., Potsdam, Breitestr. 6/7.

Gjellerup Karl, Schriftsteller, Dresden-Plauen, Gostritzerstr. 5.

***Glasenapp** C. Fr., Staatsrat, Exzellenz, Riga, Reimersstr. 1.

Gorsemann Ernst, Berlin-Wilmersdorf, Westfälische Str. 3.

Gotthelf Felix, Dr., Komponist, Wien XVII, 2, Wilhelminenbergstr. 3.

v. **Gottschalck** Albin, Oberleutnant a. D., Blankenburg (Harz), Thiestr. 7.

Graeber Albert, Referendar a. D., Leipzig, Moltkestr. 1, Ehrenmitglied.

Graeser C., Prof. Dr., Leiter des deutschen Krankenhauses, Neapel, via Amedeo 83.

Graeser Kurt, Landesrat, Rittmeister a. D., Berlin W. 15, Pfalzburgerstraße 4.

Grimm G., Dr., Landgerichtsrat, München, Wörthstr. 23.

***Groener,** Frau Maria, Kastelruth (Tirol).

Großmann Constantin, Pastor, Plauen i. V., Pastorat St. Johannis.

***Gruber** Robert, Dr., Hof- u. Gerichtsadvokat, Wien I, Lichtenfelsgasse 5.

Gruner H. L., Oberingenieur, Klein-Laufenburg (Baden).

Grünfeld, Dr., Distriktsrabbiner, Augsburg, Untere Maxstr. C4.

Grusenberg Semjon Ossipowitsch, Privatdozent der Philosophie am Psychoneurologischen Institute zu St. Petersburg, St. Petersburg, Dechtjarnaja-Straße 39.

Gumpel Hermann, Kommerzienrat, Hannover, Eichendorffstr. 14.

Güngerich, Dr., Staatsanwalt, Mainz, Rheinallee 9.

* **von Gwinner** Arthur, Mitglied des Herrenhauses, Direktor der Deutschen Bank, Berlin W., Rauchstr. 1.

* **von Gwinner** Wilhelm, Dr., Geheimer Regierungsrat, Frankfurt a. M., Rheinstr. 11.

H.

Haas Hippolyt, Dr., Geheimer Regierungsrat, Professor der Universität Kiel, Moltkestr. 28 †.

Häberlein Adolf, Pastor, Marburg a. Lahn, Haspelstr. 37.

Hallervorden, Landgerichtsrat, Berlin-Schmargendorf, Hundekehlestraße 10.

Hammelmann Adolf, Verlagsbuchhändler, München, Römerstr. 1.

Hangen, Dr., Landgerichtspräsident, Mainz, Kaiserstr. 55.

Hansen, Frau Kapitän Jenny, Eckernförde.

Hansen Louis, Grosserer, Kopenhagen.

von Harck, Frau, Schloß Seußlitz, Königreich Sachsen.

de Hartog A. H., Dr., Haarlem (Holland), Baan 5.

Hauptmann Karl, Kapellmeister, München, Knöbelstr. 15, Gartenhaus.

Heimann Karl, Berlin, Cöpenickerstr. 152.

Heinrich Borromaeus, Redakteur des „Simplicissimus", München, Adelheidstr. 36.

Heinrich F., Amtsrichter, Dr. jur., Kattowitz (Oberschlesien), Dürerstr. 1.

Heiser Fritz, Referendar, Berlin W. 9, Linkstr. 35.

* **Hertz,** Fräul. Henriette, palazzo Zuccari, Roma, via Gregoriana 28. †

Herzfeld Albert, Kunstmaler, Düsseldorf, Feldstr. 37.

Herzfeld Karl, Rentner, Düsseldorf, Alleestr. 38.

Herzheim D., Zürich 5, Bergstr. 3.

Hessemer Karl, Lehramtsreferendar, Darmstadt, Mathildenstr. 34.

Hilbig, Fräul. Maria, wissenschaftliche Lehrerin, Kiel, Gerhardstr. 54.

Hildebrandt Louise, Frau Kapitän, Berlin W., Fasanenstr. 23.

Hiller Ernst, Diplom-Ingenieur, Architekt, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 16.

Hiller Max, Oberleutnant, Straßburg i. E., Speßburgerstr. 2.

Hoffmann, Frau Mathilde, geb. Nänny, Mannheim a. Rh., Schwetzingerstraße 62.

Hoffmann, Frau Mathilde, Aachen, Salvatorstr. 8.

Höfler Alois, Dr., o. ö. Professor der Universität Wien XIII, 2, Onno-Klopp-Gasse 6.

Hofmann Friedrich, Architekt, Graz (Steiermark), Körblergasse 28.

Hofmann Hermann, Dr. phil., Gunersdorf bei Frankenberg i. Sa.

Hohns Aurel, beeid. Bücherrevisor a. d. Handelskammer zu Berlin, Charlottenburg, Fritschestr. 61.

v. Hornstein Ferdinand, Freiherr, Dr., München, Arcisstr. 17.

van Houten, Dr. jur., Haag, Riouwstraat 6.

Huber Alb., Dr., Rechtsanwalt, Basel, Äschenvorstadt 11.

Huth B., Dr., Nervenarzt, Bonn, Lennéstr. 25.

J.

Jacob Bruno, Privatbeamter, Stettin, Preußische Str. 21.

* **Jahn** Wilhelm, Dr. phil., Privatdozent der Universität Zürich, Bremen, Ottogildemeisterstr. 25.

Janssen, Frl. Magda, Schriftstellerin, Solln bei München, Dr. Singerstr. 2.

Jelinek Anton, Finanzsekretär, Komotau (Böhmen), Weingasse 7.

Jetter, Generalmajor, Metz, Theobaldsplatz 41.

Johanssen, Frau Oberregierungsrat, Nenna geb. Deussen, Gumbinnen.

Joseph Eugen, Dr. med., Privatdozent für Chirurgie, Berlin W., Lützowstraße 27.

* **Irvine** David, c/o. Hermann Schrader Esq., 50 chatsworth Road, E. Prahrai, Melbourne.

Juliusburger Otto, Dr., Oberarzt, Berlin-Steglitz, Siemensstr. 13.

* **Jung** Erich, Dr., Professor, Straßburg i. E., Roseneck 22.

Jürgen Albert, cand. phil., Mittelschullehrer, Birnbaum (Posen).

K.

Kabisch Otto, Ober-Postsekretär, Berlin N., Christinenstr. 27.

* **Kaemmerer** Paul, Maler, München-Geiselgasteig, Korsostr. 22.

Kammrath, Dr., Landgerichtsrat, Braunschweig, Kl. Campestr. 9.

Karny H., Dr., k. k. Staatsrealschule, Elbogen a. Eger.

Kauffmann Felix, Dr., Frankfurt, Staufenstr. 31.

Kaufmann Gustav, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 15.

Keindl Ottomar, Generalagent i. R., Prag, Smetanagasse 2.

Keller Sigmund, M. A. Edinb., Kiel, Gutenbergstr. 42.

Keppler Christian, Gewerbelehrer, Heidenhain (Württemberg), Friedenstraße 13.

Kirsten Willibald, Dresden-N., Großenhainerstr. 93.

Klee Rudolf, Kandidat des höheren Schulamts, Aue im Erzgebirge, Friedrich-Auguststr. 19.

Kleefeld, Dr. jur., Regierungsassessor, Berlin W., Burggrafenstr. 15.
Kleinpaul Alfred, Organist, Hamburg, Durchschnitt 4.
Koch Karl, Direktor, München, Theatinerstr. 35.
Koch Louis, Hofjuwelier, Frankfurt a. M., Kettenhofweg 77.
Koeber R., Professor Dr., Tokyo, 19 Suzukicho Surugadai Kanda.
Koeller, Dr. jur., Rechtsanwalt und Notar, Delbrück i. W.
Koelreuter O., Apotheker, Magdeburg, Leipzigerstr. 60.
Kohler Josef, Dr., Geheimer Justizrat, Professor der Universität Berlin W., Kurfürstendamm 216.
Königshorst J., Breslau, Moritzstr. 57.
Koppin Richard O., Steglitz bei Berlin, Lauenburgerstr. 2.
Koerber H., Dr. med., Gr.-Lichterfelde-Ost, Boothstr. 19.
Kormann Friedrich, cand. phil., Jena, Paulinenstr. 23.
Kottwitz Hans, Schriftsteller, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrichstraße 42.
Krampe S., Dr. phil., Bromberg, Posener Str. 11.
Kronfuß Wilhelm, Budapest VIII, Baroßgasse 85.
Kryn Adolph, Amsterdam, Sarphatistraat 48.
Kuhlmann Karl, Münster i. Westf., Domplatz 3.
Kuntz Werner, cand. phil., Charlottenburg, Knesebeckstr. 5.
Kunz Karl, Dr. med., Arzt, Neustadt (Haardt).

L.

* **Labes** Paul, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Rostock, Brandesstr. 8.
* **Laeisz** Arnold, in Firma Gerth Laeisz & Co., Hamburg, Gr. Burstah 1.

Lagerfeldt Carl G., Baron, Kiel, Fleethörn 30.
Landauer Eugen, Oberlandesgerichtsrat a. D., Stuttgart, Marienstr. 39.
Lange Emil, Dipl.-Lehrer der Arends'schen Stenographie, Hamburg-St. Pauli, Bernhardstr. 52.
Langemann Wilhelm, cand. phil., Kiel, Kirchenstr. 8.
Langmann Philipp, Wien XVIII, Anton Frankgasse 6.
La Roche, Pastor, Golzow (Zauch-Belzig).
von Lippmann Edmund, Dr.-Ing. h. c., Professor Dr., Direktor der Zuckerraffinerie, Halle a. S., Raffineriestr. 28.
Louis Rudolf, Dr., Schriftsteller, München N., Keuslinstr. 7.
Lübbe Gottfried, Kreiswiesenbaumeister, Aurich.
Lübbecke W., Oberstleutnant a. D., Stuttgart, Olgastr. 103.
Lubosch W., Professor Dr., Würzburg, Friedenstr. 30.
Luhde Gustav, Feuilleton-Redakteur der „Düsseldorfer Ztg.", Düsseldorf,

M.

* **Maaß** Dorthe, Berlin W., Lützowstr. 31, Pension Demmer.

Maedge Carl, cand cam., Malente-Gremsmühlen bei Kiel.

Maier Hermann, Direktor, Frankfurt a. M., Hochstr. 6.

* **Majorescu** Titus, Excellenz, z. Z. Minister des Äußern, Bukarest (Rumänien), strade Mercur 1.

Marcus Ernst, Amtsgerichtsrat, Essen a. Ruhr, Schubertstr. 11.

Martinetti Piero, Dr., Castellamonte (Turin), Italien.

* **Marx** Hugo, Privatier, Gaaden bei Wien.

Mazza Alfred M., Belgrade (Serbien).

Mann Richard, Dr., Rechtsanwalt, Frankenthal (Pfalz).

Männling, Pfarrer, Berlin SO. 33, Taborstr. 17.

* **Märky** Carlo, Bern, Kramgasse 19.

Maul, Landgerichtsdirektor, Tilsit.

Mayer Gustav, Dr., Rechtsanwalt, Mannheim, C. 3. 18.

Mayer Karl, Königl. Obergeometer, München, Loristr. 6.

Mayer Ph. Otto, Dr. jur., Reichsmilitärgerichtsrat a. D., Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 102, ab 1. April 1914: Weidenthal (Pfalz).

Mayer Rudolf, General-Agent des Norddeutschen Lloyd, Karlsbad i. B.

* **Mayer-Doß** Gg. Ludwig, Partenkirchen, Villa Christina.

* **Meißner** Lothar, Schriftsteller, Meiningen, Landhaus Elfriede, Rohrerstraße 22.

von Meltzl Valamir, Dr. jur., Privatdozent, Kolozsvár (Ungarn), Uránia p.

Menzel, Dr. Alfred, Privatdozent, Kiel, Kempenstr. 2.

Merbach Paul Alfred, Dozent und Schriftsteller, Berlin O., Travestr. 3.

Merton Wilhelm, Dr., Privatier, Frankfurt a. M., Guiollettstr. 24.

Mette, Fräulein Marie, Wolfenbüttel, Harzstr. 20.

Mey, Frau Kurt, Dresden-A., Nürnbergerstr. 14.

* **Mey** Oskar, Kommerzienrat, Fabrikbesitzer, Bäumenheim (Bayern).

Meyer Carl W., Oberingenieur, Pforzheim, Kanalstraße 10.

* **Meyer** Hans, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Leipzig, Haydnstr. 20.

Meyer, Dr. J. G., Finkenau bei Koburg.

Meyer Oskar, Professor Dr., Oberbibliothekar a. D., Geheimer Regierungsrat, Universitäts- und Landesbibliothek, Straßburg i. E.

Meyer Paul, Kaufmann, Karlsruhe, Tullastr. 82.

Michaelis Franz, Großherzogl. Bahnbauinspektor a. D., Karlsruhe, Schönfeldstr. 2.

Micolei Adolph, Dr. phil., Hamburg-Volksdorf, Schemmannstr. 7.

Mittendorff W., Privatgelehrter, Düsseldorf, Lichtstr. 60.

Mockrauer Franz, cand. phil., Kiel, Kitzeberg.

* **Lady Mond,** 35 Lown des Square, London S. W.

* **Mond** Robert, F. R. S. Ed., Combe Bank near Sevenoaks, Kent.

Müller Gottfried, Wiesbaden, Metzgergasse 6.

N.

Nasini R., Professor, istituto chimico, Università Pisa.

Nebel Carl, Dr., Pastor, Posthausen bei Bremen.

von Negelein Erich, Kgl. Distrikts-Kommissar, Leutnant a. D., Breslau 16, Hobrechtufer 15.

***Nestle** Hermann, Frankfurt a. M., Leerbachstr. 17.

Nickell Gustav, Oberlehrer, Helmstedt, Moltkestr. 22.

Niedner, Rechtsanwalt, Saarbrücken 5 (Burbach), Bergstraße 3.

Niemann Albert, Dr. med., Kinderarzt, Berlin-Wilmersdorf, Trautenaustr. 1.

***Nölle** Ernst, Kgl. Kommerzienrat, Berlin-Grunewald, Winklerstr. 10.

O.

Oblat Ludwig, Bankdirektor-Stellvertreter, Paris, 26 rue de Clichy.

Oder Moritz, Professor, Dr.-Ing., Danzig-Langfuhr, Gustav Raddeweg 3.

Ollendorff Oscar, Kunsthistoriker, Wiesbaden, Paulinenstr. 4 (z. Z. Alsbach bei Darmstadt).

Opitz Hans, Dr. phil., Professor am Königstädtischen Realgymnasium Berlin SO. 16, Schmidstr. 44.

P.

Pawlicki Stefan, Dr., Professor der Universität Krakau, Lobzowska-Straße 10.

***Peltzer** Rudolf, Dr. jur., Staatsanwaltschaftsrat a. D., Crefeld, Ostwall 27.

Peters Carl, Dr., London S. W., 47 Castelnau-Barnes.

Peters Fritz, Bibliothekspraktikant, Berlin NW., Lüneburgerstr. 30.

Petersen C. F. Wiebe, Berlin W., Schöneberger Ufer 13.

Petroff Zacharias, Dr. med., Dobritch (Bulgarien), Privatklinik.

Petsch Hans, Dr. jur., Rechtsanwalt, Berlin W., Neue Ansbacherstr. 7a.

Petter Reinhold C., Kontorchef der East Asiatic Company, London E. C., Fenchurchstreet 158.

Pfeiffer Albert, Schriftsteller, München, Kaiserstr. 57.

Pfleiderer Wolfgang, i. Fa.: Clemens Coy, Heilbronn a. N.

***Pfungst** Arthur, Dr., Fabrikbesitzer, Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2. †

Picht Heinrich, Berlin NW., Kronprinzenufer 8.

Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Römerstr. 1.

Plankemann Pauline, Altenhunden (Westfalen).

Popp K., Privatmann, Torgau a. E., Nordring 5.

Posener Paul, Dr., Rechtsanwalt am Kammergericht, Charlottenburg, Bleibtreustr. 18.

Praël Th., Rechtsanwalt, Harburg, Lüneburger Str. 4.
Prehn Bruno, Oberingenieur, Zoppot, Haffnerstr. 6.
Primer Karl, Dr. med., Herrstein (Fürstentum Birkenfeld).
Prüfer Arthur, Dr., Universitätsprofessor, Leipzig, Schwägrichenstr. 6.

R.

* **Raupert** Heinrich, Direktor der Azow-Don-Commerzbank, St. Petersburg, Moskaja 5.
Ray Prasanna K., late Professsor of the Calcutta University, London W., Cromwell Road 21.
Redslob Th., Dr. phil., Hamburg 39, Bussestr. 23.
Reinhardt, Dr. Karl, Geheimer Oberregierungsrat, Berlin-Steglitz, Schillerstr. 8.
Rennert Gustav, Großkaufmann, München, Hackenstr. 3.
Reul Hermann, Saõ Paolo, Avenida Brigadeira Luiz Antonio 16a.
Reuß & Pollack, Buchhandlung, Berlin W., Potsdamerstr. 118c.
Richert, Kgl. Oberrealschuldirektor, Posen, Königsplatz 6a.
Riedinger Franz, Diplom-Ingenieur, Jena, Talstr. 34.
Ritter Emil, Dr. med., Nervenarzt, Dresden-A., Walpurgisstr. 4.
* **Ritter** Hermann, Kgl. Baurat, Frankfurt a. M., Schaumainkai 67.
Rose Fritz Otto, Dr. phil., Carlshafen a. W., Villa Rose.
Rosenberg, Dr. Wilhelm, Hof- u. Gerichts-Advokat, Wien I, Am Hof 11.
von Rubczynski R., Professor Dr., Universität Krakau, Jablonowskigasse 4.
* **Ruesch** Cav. Arnold, Neapel, Parco Margherita 44.
Ruez, Dr. med., Arzt, Idar a. d. Nahe.
Ruyter J. L., Direktor, Bremen, Sparkasse.

S.

Sachs-Fuld Moritz, Besitzer des Schopenhauerhauses Schöne Aussicht 16, Frankfurt a. M., Miquelstr. 5.
Sange, Dr. W., Charlottenburg, Weimarerstr. 34.
Schack, Regierungsbaumeister a. D., Stettin, Kl. Domstr. 10a.
* **Schaffer** Josef, Stadtbaumeister, Akad. Diplom-Architekt, Marienbad.
* **van der Schalk** W. C. Th., Dr. jur., Amsterdam, Nic. Witsenkade 9.
* **Scharff-Fellner** Julius, Privatier, Frankfurt a. M., Hochstr. 38.
Schemann Ludwig, Professor Dr., Freiburg (Baden), Maximilianstr. 22.
Scheven, Frau Katharina, Dresden, Angelikastr. 23.
Schleich Georg, Königl. Rentamtmann, Grünstadt i. Pfalz.
Schleicher Ludwig, Generalmajor z. D., München, Adalbertstr. 10.
Schloß Oscar, Trier, Saarstr. 2.

Schloß Eugen, Trier, Saarstr. 2.

Schloß Ernst, Dr., Berlin SW., Großbeerenstr. 96.

* **Schlosser** Rudolf, Professor, Jena, Schifferstr. 2.

Schmidt Alfred, Fabrikant, München, Kirchenstr. 8.

Schmidt Arthur, Bankdirektor, Nürnberg, Theodorstr. 2.

Schneider, Med.-Rat Dr., Goddelau (Hessen), Philippshospital.

Schnell Georg, Dr. jur., Hauptmann a. D., Berlin NW., Rathenowerstr. 2.

Schocken J., jr., Zwickau (Sachsen).

Schorer, Albert, Volksschullehrer, Fürth in Bayern, Fichtenstr. 61.

von Schroeder Leopold, Professor Dr., Wien, Maximiliansplatz 13.

Schunke, Frau Pauline, geb. Steinhagen, Dockenhuden bei Hamburg, Bergstraße 10.

Schuster Oscar, Dr., Dresden-A., Bergstr. 52.

Schwantje Magnus, Schriftsteller, Berlin W., Düsseldorferstr. 23.

Schwarzenberger Fritz, Rittergut Platenrode, Lusin (Westpreußen).

Shastri Prabhudatta, Professor Dr., Presidency-College, Calcutta.

Siebeck Hermann, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Gießen, Wilhelmstr. 14.

Siebert Arthur, Kommerzienrat u. Konsul, Bankdirektor; Frankfurt a. M., Friedrichstr. 60.

Sieghart R., Dr., Exzellenz, Gouverneur d. k. k. priv. Allg. Österreich. Boden-Kredit-Anstalt, Wien.

* **v. Siemens,** Frau Dr. Georg, Berlin W., Tiergartenstr. 37.

Sitzler, Dr. jur., Regierungsassessor, Koblenz, Mainzerstr. 65.

Smetaczek Alfred, Magistratsbeamter, Wien 6/2, Linke Wienzeile 106.

Soltau Erich, cand. phil., Berlin NW., Händelstr. 10.

Sporck Ferdinand, Graf, München, Ismaningerstr. 62a.

Spork Fanny, Lehrerin, Graz, Nibelungengasse 55.

Staadt Heinrich, Wiesbaden.

Stassen Franz, Maler, Berlin W., Luitpoldstr. 47.

Staudigl Josef, großh. bad. Kammersänger, Wiesbaden, Villa Frank, Leberberg 8.

Stauß, Direktor, Berlin.

Stein Philipp, Professor Dr., Stadtrat, Frankfurt a. M., Liebigstr. 27b.

Steinhagen Ludwig, Privatgelehrter, Dockenhuden bei Hamburg, Bergstr. 10.

* **Steinmann** Ernst, Professor, Roma, Via Aracoeli 3.

Stern Paul, Dr., Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.

Stern Wilhelm Theodor, Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.

Stern Fritz, Referendar, Berlin W., Kaiserin Augustastr. 75/76.

Stiebel, Stadtrat, Frankfurt a. M., Cronbergerstr. 28.

zur Strassen Otto, Professor Dr., Frankfurt a. M., Victoria-Allee 7 (Senckenberg-Museum).

Strauß Otto, Dr., Privatdozent, Berlin W., Hildebrandstr. 20.

Sülzner Arthur, Kaufmann, Oliva bei Danzig (Wpr.), Kronprinzenallee 6.

Sutter Theodor, Weehawken Heights, N. J., 212 Highpoint Avenue, U. S. America.

Szécsi Stephan, Dr. med., Frankfurt a. M., Cronbergerstr. 33.

T.

Tackmann, Frau Regierungsrat, Erfurt, Dabelsstädterstr. 3.

Talma Pieter, Ingen, Betuwe (Holland).

Taub, Dr. Hans, Rechtsanwalt, München, Possartstr. 12.

Teply E. L., Bozen (Tirol), Hoher Weg 221.

Thieme Karl, Dr. med., Docteur de la faculté de Paris, Paris, 7 rue de la Terrasse.

Thode Henry, Geheimrat, Gardone di Riviera, Lago di Garda (Italien).

Thoma Hans, Professor Dr., Direktor der Kunsthalle, Karlsruhe (Baden).

Tiemann Hans, Rechtsanwalt, Potsdam, Charlottenstr. 10.

Tienes Georg Alfred, Dr. phil. et med., Spezialarzt, Kassel, Königstr. 1.

Trübner Wilhelm, Professor der Kunstakademie, Karlsruhe (Baden).

Tschauscheff S. P., Dr., Lehrer an der höheren Handelsschule in Burgas (Bulgarien).

* **von Twardowski** E., Generalmajor z. D., Rom, Quatro Fontane 22.

Twardowski, Dr. Kasimir, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Lemberg.

V.

* **Vajda** Karl, Dr. med., Budapest VII, Rákóczi út 22.

Vogl Adolf, Kapellmeister, München, Prinzregentenplatz 19.

Volkelt Johannes, Professor Dr., Geh. Hofrat, Leipzig, Auenstr. 3.

W.

* **Wagner** Gustav Friedrich, Achern (Baden).

* **Wanke,** Dr. phil., Kuranstalt Friedrichroda i. Th., Gartenstr. 14/16.

Weber Johann Emil, Hanau a. Main, Salzstr. 30.

* **Wedel** Richard, Dr. phil., München, Prinzregentenstr. 8.

Wegener, Amtsgerichtsrat, Trachenberg (Schlesien).

Weihe Carl, Diplom-Ingenieur, Patentanwalt, Frankfurt a. M., Taunusstraße 1.

* **Wendel** Georg, Schriftsteller und wissenschaftlicher Lehrer am Reform-Realgymnasium, Wandlitzsee i. d. Mark.

Werner August, Dr. med., Oberarzt, Heppenheim a. d. Bergstraße.

Werner, Frau Irene, Pension Herzberg, Berlin W. 35, Potsdamer Privatstr. 121b.

Werner, Dr. Moritz, Frankfurt a. M., Mauerweg 20.
Wernicke Alexander, Dr., Professor der Technischen Hochschule, Braunschweig, Hinter den Brüdern 30.
Wetzlar Emil, Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.
Wertheimber, Dr. jur. Eugen, Frankfurt a. M., Börsenstr. 13.
* **Wieacker** Eberhard, Stuttgart, Böheimstr. 1 b.
Wilke Wilhelm, Justizrat, Sandau a. E., Steinstr. 7. †
Wiskott Max, Dr., Fabrikbesitzer, Breslau, Ahornallee 34.
* **Witek** Fritz, Wien VII, Neustiftgasse 56.
Witt Fritz, Dr. phil., Malchin i. M., Chausseestr. 2.
Woerner, Regierungsrat, Darmstadt, Martinstr.
Wolf Hermann, stud. phil., Amsterdam, Steerergracht 110.
von **Wolfstein,** Frau Cornelia, Salzburg, Villa Wolfstein.
Woltmann Heinrich, Oberlehrer, Coburg, Glockenberg 3.
Wundermacher Max, Rentner, Charlottenburg, Wilmersdorferstr. 76.
Wurzmann L., Dr., Justizrat, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.

Z.

von **Zachariewicz** Julian, Schriftsteller, Charlottenburg, Mommsenstraße 53.
Zambonini Ferruccio, Professor am Mineralog. Institut der Universität Palermo.
von **Zobeltitz** Fedor, Springenberg bei Topper (im Winter: Berlin W. 15, Uhlandstr. 33).
Zótkowski Adam, Graf, Dr., Dozent der Philosophie, Krakau, Lobzowskastraße 7.

V.

Geschäftliche Mitteilungen.

Geschäftliche Mitteilungen.

1. Bericht
über die zweite Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft zu Frankfurt a. M. am 14., 15. und 16. Mai 1913.

Dank den Bemühungen und der Opferfreudigkeit unserer Frankfurter Mitglieder hat die zweite Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft einen über Erwarten schönen und glänzenden Verlauf genommen. Ein Ehrenkomitee, bestehend aus achtundvierzig der angesehensten Bürger unter dem Vorsitze des Oberbürgermeisters Voigt, hatte sich bereit erklärt, die Gesellschaft willkommen zu heißen in der Stadt, welche Schopenhauer nach eigener freier Entschließung zu seinem dauernden Wohnsitze erwählt hatte, der er während der letzten siebenundzwanzig Jahre seines Lebens angehörte, und welche in dem Grabe des Philosophen eine der geweihtesten Erinnerungsstätten der Menschheit besitzt.

Ein Ortsausschuß, bestehend aus den Herren Braunfels, Ebrard, Gebhardt, Hiller und Maier, hatte in einer Reihe von Sitzungen das Fest sorgfältig vorbereitet, und so reiche Spenden waren zusammengeflossen, daß die Festteilnehmer sich fast durchweg als Gäste ihrer Frankfurter Freunde betrachten durften.

Im einzelnen gestalteten sich die Zusammenkünfte, dem Programm entsprechend, folgendermaßen:

Mittwoch, den 14. Mai:

8 Uhr abends: Empfang und Begrüßung der Gäste durch den Magistrat der Stadt Frankfurt in der Geschlechterstube des altehrwürdigen Römers (Rathauses). Stadtrat Meckbach als Vertreter des Oberbürgermeisters hieß die Gäste willkommen in der Stadt, welche dem großen Philosophen so viele Jahre hindurch die Möglichkeit einer fruchtbaren Entfaltung seines Genius geboten habe. Geheimrat Deussen dankte im Namen des Kuratoriums und aller 342 Mitglieder den Bewohnern der Stadt, welche dem Philosophen eine ruhige, gesunde und sichere Stätte und damit die Möglichkeit gewährt habe, in gewaltigem Ringen mit dem Stoffe seinen Gedanken die klassische Form zu geben, in welcher sie nicht nur für den Fachmann da sind, sondern jeden denkenden Menschen unmittelbar ergreifen, erleuchten und erheben. Herr Steinhagen (Hamburg) hob die Verdienste des Vorsitzenden um die Gründung der Gesellschaft hervor und forderte die zahlreich erschienenen Anwesenden auf, ihr Glas auf dessen Wohl zu leeren. Ein geselliges Zusammensein bei Wein und kaltem Büfett gab den Anwesenden willkommene Gelegenheit, alte Bekanntschaften zu erneuern und neue zu gewinnen.

Donnerstag, den 15. Mai:

9½ Uhr vormittags: Im großen Saale der Stadtbibliothek wurden die etwa hundert anwesenden Mitglieder in gehaltvoller Ansprache durch Geheimrat Ebrard als Hausherrn begrüßt. Sodann sprachen Stadtrat Meckbach im Namen der städtischen Kollegien und Bibliothekar Dr. Hering als Vertreter des Freien Deutschen Hochstifts. Weiter folgten die mit lebhaftem Interesse entgegengenommenen Vorträge:

Paul Deussen (Kiel): Die fünf Stufen der Welterkenntnis.

Karl Primer (Herrstein): Philosophie als Wissenschaft.

Karl Gebhardt (Frankfurt): Schopenhauers Philosophie und die Romantik.

Die Besichtigung der in der Stadtbibliothek ausgestellten Schopenhauer-Bildnisse und -Manuskripte unter Führung von Dr. Gebhardt, der sich um das Zustandekommen dieser kostbaren Ausstellung besonders verdient gemacht hatte, beschloß die Sitzung, an welche sich im Schopenhauer-Hause, Schöne Aussicht 16, ein von dessen Besitzer, Herrn Sachs-Fuld dargebotenes, opulentes und durch launige Ansprachen der Herren Hiller und A. von Gwinner gewürztes Frühstück schloß mit nachfolgender Besichtigung der Räume, welche Schopenhauer in der letzten Zeit seines Lebens bewohnt hatte.

Der spätere Nachmittag wurde durch eine Dampferfahrt zu der als ehemalige Wohnung der aus Goethes Leben bekannten Marianne von Willemer berühmten Gerbermühle in angenehmster Weise ausgefüllt.

Ein glänzendes Festmahl vereinigte am Abend die Teilnehmer in dem herrlich dekorierten Festsaale des Frankfurter Hofes. Bürgermeister Dr. Luppe pries in seiner Ansprache die Gesellschaft, welche in der Sorge des täglichen Lebens die geistigen Interessen der Menschheit vertrete und lebendig erhalte; ihm dankte Geheimrat Deussen, indem er darauf hinwies, daß Schopenhauers Philosophie nicht nur an die Fachgelehrten, sondern an den weiteren Kreis aller Gebildeten sich wende. Geheimrat Braunfels gedachte in warmen Worten des ehrwürdigen Freundes Schopenhauers, Wilhelm von Gwinner, der durch sein hohes Alter von der Teilnahme an dem Feste ferngehalten werde; ihm dankte der Sohn des Gefeierten, Direktor Arthur von Gwinner, und teilte verschiedene, mit lebhaftem Beifall aufgenommene Erinnerungen aus dem Leben Schopenhauers mit. Dr. Gebhardt wies in begeisterten Worten auf den Vorsitzenden als Vertreter des deutschen Idealismus hin, und ein launiger Toast auf die zahlreich anwesenden Damen, ausgebracht durch Bankdirektor Maier und beantwortet durch eine anmutige Erwiderung von Frau Maria Groener (Kastelruth), beschloß die Reihe der

Tischreden; noch lange bewegte sich die Gesellschaft in animierter Stimmung in den Festsälen des Frankfurter Hofes.

Freitag, den 16. Mai:

9½ Uhr vormittags: Geschäftliche Sitzung. Arthur von Gwinner als Schatzmeister der Gesellschaft erstattete den jährlichen Rechnungsbericht, worauf ihm die Gesellschaft für die musterhafte Geschäftsführung durch Erhebung von ihren Sitzen dankte. Weiter wurde allen Vortragenden anheimgestellt, für das nächste Jahrbuch ein kurzes Resumee ihrer Vorträge von 3 bis 4 Druckseiten zu liefern. Der Verlagsbuchhändler Reinhard Piper (München) überreichte den eben erschienenen, prächtig ausgestatteten Band der großen, auf vierzehn Bände berechneten und den ganzen Nachlaß des Philosophen zu befassen bestimmten Schopenhauer-Ausgabe. Der Vorsitzende dankte der Verlagsbuchhandlung, welche kein Opfer scheue, um diese Ausgabe zu einer Editio definitiva zu gestalten, und überwies den schönen Band der Frankfurter Stadtbibliothek.

Als Ort der nächsten Generalversammlung wurde München, als Zeit die Pfingstwoche des Jahres 1914, einstimmig beschlossen. Es wurde angeregt, für den ersten Tag der nächsten Generalversammlung irgend ein Hauptthema aus der Philosophie Schopenhauers zur Diskussion zu stellen, und alle Mitglieder wurden gebeten, für dieses Diskussionsthema dem Vorsitzenden schriftlich ihre Vorschläge zu übermitteln, aus welchen das Kuratorium ein geeignetes Thema auswählen und im nächsten Jahrbuche bekanntgeben werde.

Als Vorträge des zweiten Tages folgten sodann:

Dr. Wolf (Amsterdam): Schopenhauers Verhältnis zur Mystik.

Maria Groener (Kastelruth): Realismus oder Idealismus?

Dr. Werner (Frankfurt): Schopenhauer der Frankfurter.

Um 12 Uhr mittags begab sich die Gesellschaft zum Denkmale Schopenhauers, vor welchem ein Kranz niedergelegt wurde, und sodann in fünfzehn Wagen auf den Kirchhof zum Grabe des Philosophen. Auch hier legte der Schatzmeister Arthur von Gwinner im Namen der Gesellschaft einen prächtigen Kranz nieder; der Vorsitzende wurde aufgefordert, einige Worte zu sprechen, und die Weihe des Augenblicks, an welchem zum ersten Male seit 53 Jahren ein Kreis von 60 Freunden und Verehrern Schopenhauers sein Grab umstanden, machte es nicht schwer, der allgemeinen Stimmung einen angemessenen Ausdruck zu geben.

Anknüpfend an den berühmten Ausspruch des Sterbenden: „Sie werden mich finden“, wies der Redner darauf hin, daß dieses Grab eine Stätte der Verehrung für viele kommende Generationen bilden werde, aber doch nur einschließe, was von Arthur Schopenhauer sterblich sei, während sein Unsterbliches nicht nur in den Köpfen und Herzen vieler Tausender fortlebe, sondern, daß nach dem tiefsinnigen Ausspruche unseres Philosophen, daß dem Willen das Leben, dem Leben die Gegenwart sicher und gewiß sei, Schopenhauers ewiger Teil noch jetzt lebe und mitten unter uns weile, so wenig auch unsere durch die Schranken von Raum und Zeit eingeengte Erkenntnis dies zu verstehen möge. —

Der Nachmittag des 2. Tages versammelte einen größeren Teil der Gesellschaft, um unter der ebenso lehrreichen wie unterhaltenden Führung von Professor Hülsen die Sehenswürdigkeiten von Alt-Frankfurt zu besichtigen, und am Abend folgte die Gesellschaft einer Einladung in den Palmengarten, wo die Mitglieder, froh der nunmehr persönlich geschlossenen Bekanntschaft und in der Hoffnung eines Wiedersehens in München, herzlichen Abschied voneinander nahmen.

Am Sonntag morgen hatte sich eine Anzahl von Mitgliedern auf dem Bahnhofe zur Abfahrt nach Mainz eingefunden, einen Teil des Wagens für sich reserviert und wehrte Nichtmitgliedern den Eintritt. Ein Fremder aus Leipzig

wollte einsteigen; man bedeutete ihm, daß hier nur Schopenhauer-Freunde Zutritt hätten. Er rief: „Auch ich bin ein Freund Schopenhauers". — „Dann kommen Sie nur herein", schallte es ihm entgegen. Er trat ein und erklärte in der nächsten Minute seinen Beitritt. Dieser kleine Vorgang scheint zu beweisen, daß die Kunde von der Gründung unserer Gesellschaft noch lange nicht bis zu allen denen gedrungen ist, welche würdig sind, in dieselbe aufgenommen zu werden.

2. Bericht des Schatzmeisters für das zweite Rechnungsjahr 1913.

Nach der diesem Bericht beigefügten Abrechnung betrugen die Einnahmen der Gesellschaft:

1. Jahresbeiträge		
a) für 1912	ℳ 30.—	
b) für 1913	„ 2791.46	ℳ 2821.46
2. Bankzinsen pro 1913		„ 219.—
3. Verkauf von Jahrbüchern		„ 263.50
4. Verschiedene Einnahmen		„ 20.—
Gesamt-Einnahmen demnach		ℳ 3323.96

Diesen Einnahmen stehen folgende Ausgaben gegenüber:

1. Verwaltungskosten		
a) der Geschäftsleitung	ℳ 780.85	
b) des Schatzmeisteramts	„ 404.90	ℳ 1185.75
2. Kosten des Jahrbuches pro 1913 .		„ 1457.75
Gesamt-Ausgaben also		ℳ 2643.50

so daß sich ein Überschuß ergibt von . . . ℳ 680.46

Im Laufe des Rechnungsjahres traten der Gesellschaft weitere 18 Mitglieder auf Lebenszeit bei, deren Kapital nunmehr ℳ 6400 beträgt, welches, zusammen mit den laufenden Mitteln der Gesellschaft, bei der Deutschen Bank in Berlin deponiert ist.

Das Vermögen der Gesellschaft betrug am Schlusse des Jahres 1913 ℳ 7574.03 gegen ℳ 5093.57 im Vorjahr.

Für das neue Rechnungsjahr 1914 sind 16 Jahresbeiträge à ℳ 10.— im voraus gezahlt worden.

Am Ende des Geschäftsjahres bestand die Gesellschaft aus 301 Mitgliedern mit einem Jahresbeitrage von ℳ 10.—, 64 Mitgliedern auf Lebenszeit, so daß die **Mitgliederzahl** 365 beträgt gegen 299 Mitglieder im Vorjahre.

Über die wohlgelungene, im Mai 1913 in Frankfurt a. M. abgehaltene Generalversammlung unserer Gesellschaft verbreitet sich ein besonderer eingehender Bericht des Herrn Vorsitzenden.

Abrechnung des Schatzmeisters für das Jahr 1913.

Einnahmen	ℳ	ℳ
1. Vortrag. Vermögensbestand am Jahresanfang		
a) Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	4600.—	
b) Überschuß aus 1912 . .	493.57	5093.57
2. Jahresbeiträge		
a) pro 1912	30.—	
b) pro 1913	2791.46	
c) pro 1914	160.—	2981.46
3. Beiträge von 18 Mitgliedern auf Lebenszeit à 100 ℳ		1800.—
4. Verkaufte Jahrbücher .		263.50
5. Konto-Korrentzinsen pro 1913		219.—
6. Geschenk eines Mitgliedes		20.—
		10377.53

Ausgaben	ℳ	ℳ
1. Verwaltungskosten		
a) der Geschäftsleitung, einschließlich Drucksachen, Porti, Schreibhilfe und Annoncen	780.85	
b) des Schatzmeisteramts, einschließlich Schreibhilfe und Porti	404.90	1185.75
2. Kosten des Jahrbuches pro 1913		1457.75
3. Vermögensüberschuß (bei der Deutschen Bank angelegt):		
1. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	6400.—	
2. Vorausbezahlte Beiträge für 1914	160.—	
3. Verbleibender Überschuß		
a) Vortrag aus dem Vorjahr . . ℳ 493.57		
b) Überschuß pro 1913 . „ 680.46	1174.03	7734.03
		10377.53

Berlin, im Januar 1914.

Arthur v. Gwinner,
Schatzmeister.

3. Vorläufiges Programm der dritten Generalversammlung.

Entsprechend den auf der zweiten Generalversammlung zu Frankfurt gefaßten Beschlüssen, soll die dritte Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft zu München in der Pfingstwoche des Jahres 1914 am Mittwoch den 3. und Donnerstag den 4. Juni stattfinden. Über einen am 2. Juni vorhergehenden Begrüßungsabend und eventuell den beiden Haupttagen nachfolgende Veranstaltungen für Freitag den 5. Juni, sowie über die in Aussicht stehenden Vorträge, wird eine besondere, allen Mitgliedern gegen Mitte Mai des Jahres zugehende Einladung nähere Auskunft geben.

Anmeldungen für die Vorträge mit Angabe des Themas werden bis Ende April an den Unterzeichneten erbeten.

Als Hauptthema der Diskussion für den ersten Tag ist vorgeschlagen worden:

Schopenhauers Verhältnis zur Religion.

4. Beiträge zum vierten Jahrbuch.

Beiträge zum vierten Jahrbuch (literarischer und künstlerischer Art, innerhalb des Bereiches der Zwecke der Gesellschaft) werden erbeten an den Unterzeichneten bis zum 30. Oktober 1914. Um deutliche Handschrift, am besten Maschinenschrift, wird gebeten.

5. Anmeldungen und Zahlungen.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder wolle man an Geheimrat Deussen, Kiel, Beselerallee 39, **hingegen alle Zahlungen (Jahresbeitrag 10 ℳ) an die Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W. 8, Mauerstraße 26-27, mit der Bezeichnung „Für die Schopenhauer-Gesellschaft“ gelangen lassen.**

Allen neu beitretenden Mitgliedern wird außer dem dritten auf Wunsch auch das zweite und erste Jahrbuch, so-

weit der Vorrat reicht, gratis und franko vom Unterzeichneten zugestellt werden.

Mitglieder, die den Jahresbeitrag entrichtet haben, können jederzeit durch Nachzahlung von 90 ℳ die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwerben.

6. Adressen der Mitglieder.

Alle Änderungen oder Berichtigungen der Adressen wolle man ohne Verzug an den Unterzeichneten mitteilen. Derselbe ist auch gern erbötig, auf geschäftliche Anfragen jeder Art Auskunft zu erteilen.

Im Namen des Kuratoriums:

Paul Deussen,
Kiel, Beselerallee 39.

Universitätsbuchdruckerei Schmidt & Klaunig, Kiel.

Anmerkung.

[so wie S. 154 und derselbe Druck wie das Uebrige]

Wer das Wesentliche eines Gedankens auch in ganz verschiedenen Einkleidungen desselben wiederzuerkennen fähig ist, wird mit mir einsehen, daß jene Kantische Lehre vom intelligibeln u. empirischen Charakter eine zur abstrakten Deutlichkeit erhobene Einsicht ist, die schon Plato gehabt hat, welcher jedoch, weil er die Idealität der Zeit nicht erkannt hatte, sie nur in zeitlicher Form, mithin bloß mythisch u. in Verbindung mit der Metempsychose darlegen konnte. Diese Erkenntniß der Identität beider Lehren wird nun aber sehr verdeutlicht durch die Erläuterung u. Ausführung des Platonischen Mythos, welche Porphyrius mit so großer Klarheit u. Bestimmtheit gegeben hat, daß die Uebereinstimmung mit der abstrakten Kantischen Lehre bei ihm unverkennbar hervortritt. Aus einer nicht mehr vorhandenen Schrift von ihm hat uns diese Erörterung, in welcher er den hier in Rede stehenden, von Plato, in der 2ten Hälfte des 10ten Buches der Republik gegebenen Mythos genau u. speciell kommentirt, Stobäos in extenso aufbehalten, im 2ten Buch seiner Eklogen, Kap. 8, §§ 37–40, welcher Abschnitt daher höchst lesenswerth ist. Zur Probe bringe ich daraus den kurzen § 39 hier bei, damit der theilnehmende Leser angereizt werde, den Stobäos selbst zur Hand zu nehmen. Er wird alsdann erkennen, daß jener Platonische Mythos angesehn werden kann als eine Allegorie der großen u. tiefen Erkenntniß, welche Kant in ihrer abstrakten Reinheit, als Lehre

vom

vòne)
(intelligibelen u. empirischen Charakter auf-
gestellt hat, u. daß folglich diese im Wesentlichen
schon vor Jahrtausenden von Plato gelehrt
war, ja, noch viel höher hinaufreicht, da
Porphyrius der Meinung ist, daß Plato sie
von den Aegyptern überkommen habe. Nun
aber liegt sie schon in der Metempsychosenlehre
der Brahmanismus, von welcher, ~~höchst~~
wahrscheinlich, die Weisheit der Aegyptischen Priester
abstammt. — Der besagte § 39 lautet:

Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοιοῦτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν
μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχάς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφόρους
ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἑλέσθαι, ἢ ἄλλον, ὃν, μετὰ
ποίας ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ, ἐκτελέσειν μέλλει·
(καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐτῇ εἶναι ἑλέσθαι, καὶ ἀνθρώπου).
Κἀκεῖνο μέντοι τὸ αὐτεξούσιον, ἅμα τῇ πρός τινα τῶν τοιούτων βίων
πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθούσαι γὰρ εἰς τὰ σώματα, καὶ ἀντὶ
ψυχῶν ἀπολύτων γεγονυῖαι ψυχαὶ ζώων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσι
οἰκεῖον τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ, καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουν
καὶ πολυκίνητον, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκίνητον καὶ
μονότροπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζώων. Ἠρτῆσθαι δὲ
τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ
αὐτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένας
προθυμίας. (Omnino enim Platonis sententia haec videtur esse:
habere quidem animas, priusquam in corpora vitaeq. certa
genera incidant, vel ejus vel alterius vitae eligendae po-
testatem, quam in corpore, vitae convenientes degant; (nam
et leonis vitam & hominis ipsis licere eligere;) simul vero,
cum vita aliqua adepta, libertatem illam tolli. Cum
vero in corpora descenderint, & ex liberis animabus factae
sint animalium animae, libertatem, animalis organismo
convenientem nanciscuntur; esse autem eam alibi valde intelligentem
& mobilem, ut in homine; alibi vero simplicem & parum
mobilem, ut fere in omnibus ceteris animalibus. Pen-
dere autem hanc libertatem sic ab animalis organismo,
ut per se quidem moveatur, juxta illius autem
appetitiones feratur.)

"Warum willst du dich von uns allen
Und unsrer Meinung entfernen?"
Ich schreibe nicht euch zu gefallen,
Ihr sollt was lernen.

Wer in der Weltgeschichte lebt,
Dem Augenblick sollt' er sich richten?
Wer in die Zeiten schaut u. strebt
Nur der ist werth zu sprechen u. zu dichten.

Mit dieser Welt ists keiner Wege richtig:
Vergebens bist du brav, vergebens tüchtig,
Sie will uns zahm, sie will sogar uns nichtig.

Ruhig soll ich hier verpassen
Meine Müh' und Fleiß.
Alles soll ich gelten lassen,
Was ich besser weiß.

"Du hast an schönen Tagen
Dich manchmal abgequält!"
Ich habe mich nie verrechnet,
Aber oft verzählt. —

Da reiten sie hin! wer hemmt den Lauf!
Wer reitet denn? Stolz u. Unwissenheit.
Laß sie reiten! da ist gute Zeit.
Schimpf u. Schade sitzen hinten auf.

Ueber Kunst u. Alterthum. Bd 2, Heft 3.
Zahme Xenien